Kata Pengantar

KH. Slamet Effendy Yusuf, M.Si

Jamaah Nahdliyin Mataram

Gerakan Kultural Islam Nusantara

Tim Penulis JNM

Gerakan Kultural
Islam Nusantara

Gerakan Kultural Islam Nusantara

Tim Penulis :
Nur Khalik Ridwan
Abdur Rozaki
Islah Gusmian
Ahmad Majidun
M. Mustafied
Ahmad Salehudin
Ali Usman
Maesur Zaky
Ichwan DS
Amirul Ulum

Tim Editor:
Jibril FM
Abdul Muiz fansuri
Muhammad Zamzami
Fahsin M Faal
Ahmad Anfasul Marom
Chafidz

Desain Cover dan Layout Isi:
Ulyn

Cetakan I, Agustus 2015

Penerbit :
Jamaah Nahdliyin Mataram (JNM) bekerjasama dengan
Panitia Muktamar NU Ke-33
Alamat: Griya Madina Mlati, No. 05 Jumeneng Kidul 003/020 Sumberadi Mlati
Sleman Daerah Istimewa Yogyakarta. Telp./Faks: 0274-868935,
Mobile: 082136668666 Email: jnm1926@gmail.com

Perpustakaan Nasional Katalog: Katalog Dalam terbitan (KDT)
Gerakan kultural Islam Nusantara,
Jamaah Nahdliyin Mataram (JNM) bekerjasama dengan Panitia Muktamar NU Ke-33, 2015
xvi+344 hlm. : 16cmx24cm

ISBN : 978-602-18092-9-7

Pengantar Redaksi

Bismillahirrahmanirrahim. Islam Nusantara (Isnus) telah menjadi pembicaraan yang ramai di kalangan masyarakat, terutama setelah Panitia Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015 menjadikannya sebagai gagasan yang didiskusikan. NU berkepentingan untuk meneguhkan Isnus, karena nilai-nilai yang dikembangkan Isnus, diyakini memberikan *mashlahah* bagi pembentukan watak dan karakter masyarakat Indonesia.

Buku ini berusaha memperjelas gagasan Isnus di kalangan masyarakat yang telah banyak didiskusikan di berbagai tempat itu. Dari buku ini tampak jelas, Isnus bukan lahir baru kemarin sore, juga bukan *jiplak* dan asal *jeplak*, tetapi bahan-bahan dan khazanahnya telah ada sejak Islam muncul di Nusantara. Sebagai kerja kebudayaan, Isnus di buku ini ditampilkan sebagai upaya memperjuangkan keyakinan, pandangan hidup, nilai-nilai, dan kerja-kerja kreativitas yang bercorak ke-Islaman Isnus, sehingga bukan soal mencari unik atau tidak unik, di belahan lain ada, dan di Nusantara tidak ada; atau sebaliknya. Karenanya, buku ini adalah bagian dari kreativitas yang memformulasi gagasan-gagasan yang telah ada, bahan-bahan, dan khazanah-khazanah yang ada berserak di dalam masyarakat Isnus.

Alhamdulillah, akhirnya buku ini bisa selesai setelah diupayakan secara maraton oleh JNM.Kami mengucapkan terimakasih kepada berbagai pihak yang telah membantu dalam penerbitan buku ini. Kepada Panitia Muktamar NU ke-33, khususnya KH. Imam Aziz, KH. Slamet Efendi Yusuf, KH. Masduki Baidhawi, dan semua panitia yang mempersiapkan berlangsungnya Muktamar NU. Juga kepada semua Tim Penulis, Tim Editor, dan semua yang terlibat dalam pengerjaan buku ini, khususnya kepada para aktivis di JNM, kami ucapkan terimakasih.

Tidak lupa, khususnya kepada Gus Ahmad Majidun, yang telah merelakan RM. Podhojoyo di Muntilan menjadi tempat rapat-rapat JNM dan penulisan buku ini; juga kepada Jibril Fathul Muin, yang merelakan RM. Tilapia di dekat UNY, juga menjadi tempat untuk konsolidasi dan rapat-rapat mempertajam diskusi dan mengkonsolidasikan gerakan JNM. Juga kepada semua aktivis di Penggerak Budaya, yang sangat dinamis.

Secara khusus kepada para kapinisepuhan JNM: KH. Hilmi Muhammad dan KH. Afif Muhammad (Pengasuh PP Ali Maksum Krapyak); kepada Romo KH. Nuruddin Amien (pengasuh PP Hasyim Asy'ari, Bangsri Jepara), Romo KH. Jazuli Kasmani (salah satu pengasuh di PP. Al-Muttaqin Pancasila Sakti, Klaten), Romo KH. Ahmad Sholihin (Boyolali), Hairussalim (LKiS), Romo Kiai Yasir Alimi (pengasuh Jamaah Shalawatan di Semarang), Kiai Imam Baihaqi (salah satu pengasuh pesantren Ma'had 'Ilmi Syar'iyyah di Sarang), Luthfi Rahman, Saiful Huda Shodiq, KH. Fahmi Basya Mlangi, Ainul Yaqin, A. Wa'id, Gus Abdullah Mu'ava Sarang dan semua kapinisepuhan yang tersebar di Karisedenan Kedu, Yogyakarta, sepanjang Pantura, Jatim, Jabar, dan di tempat-tempat lain. Dengan kelembutan dan arahan-arahannya, dan kerelaan pesantrennya untuk menjadi markas konsolidasi spiritual, menjadikan kelancaran bagi terselesaikannya buku ini, dan dinamisnya gerakan JNM.

Dan, dengan berwasilah kepada Kanjeng Nabi Muhammad Saw., kepada para sahabat, dan para *auliya'* Allah di daratan dan

lautan, di barat, di timur, di utara, dan di selatan; dan dengan berwasilan kepada para masyayikh NU, para guru di kalangan *thariqah* yang ada di lingkungan Nahdliyin, dan kepada semua guru Isnus di seantero Nusantara, *al-ahya' wa al-amwat*, semoga buku ini memberi manfaat, menjadi bagian dari khazanah yang mengisi catatan hati, otak, dan kerja-kerja kebudayaan generasi baru Isnus dan masyarakat Indonesia. []

Kata Pengantar

Islam Nusantara untuk Peradaban Dunia Muslim

KH. Slamet Effendi Yusuf, M.Si
(Ketua SC Panitia Muktamar NU ke-33 Jombang)

Dunia muslim masih saja dirundung duka, dengan berita yang berlarut-larut soal kekerasan di Timur Tengah. Kekerasan itu mengambil bentuk perang sektarian, meskipun tujuan dan fakta sebenarnya adalah persoalan ekonomi-politik. Perang di Suriah dan Irak, yang merembet ke negara-negara tetangganya, menggambarkan kengerian. Apa yang terjadi di Timur Tengah, menggambarkan kegagalan kaum muslimin di sana untuk membangun peradaban muslim yang santun, dan mengayomi semua kelompok. Naganya hal itu tidak terjadi, bahkan di kalangan muslim sendiri, karena perang itu membawa tendensi perang saudara, sesama kaum muslimin.

Di belahan bumi yang lain, negara-negara non Muslim telah mengalami kemaujuan luar biasa, baik di China, Rusia, Amerika, ataupun Eropa. Fenomena ini mesti menjadi refleksi serius bagi mereka yang mencintai Islam dan dunia muslim, bahwa kekerasan dan pola kejadian seperti di Suriah, Irak, dan beberapa wilayah tetangganya, justru akan memundurkan peradaban Islam. Membutuhkan bergenerasi-generasi bagi

negara-negara muslim itu bisa pulih dan maju. Dengan perang saudara berlarut-larut itu, mereka akan kehilangan generasi baru dan kemunduran generasi. Anak-anak yang harusnya membangun negeri mereka, dipaksa memanggul senjata dan menyaksikan saudara-saudara mereka saling bunuh.

Wajah Islam seperti ini, memberikan pandangan kepada muslim di mana-mana tempat, terutama di Indonesia, bahwa kejadian seperti itu mestilah: tidak bisa dan tidak boleh dianggap mewakili tradisi Islam dan karakter Islam di belahan dunia lain; dan kejadian serupa sebisa mungkin dicegah agar tidak terjadi di Indonesia. Hal demikian membutuhkan upaya bahu membahu dari segenap eleman umat Islam, utamnya dari kelompok yang terbesar di dalam masyarakat untuk bisa secara kritis melihat sejarah di Timur Tengah, bukan hanya tidak patut ditiru, tetapi justru patut disesali. Penyesalan itu membutuhkan tilikan kritis terhadap upaya-upaya membangun peradaban dunia muslim ke depan, yang berpijak dan mengambil fondasi justru dari Timur Tengah, tanpa harus terjebak pada sikap anti dari dimensi yang baik di sana.

Dalam upaya demikian, refleksi kritis diperlukan, dan peradaban Islam sudah semestinya mengambil bentuk ikut terlibat dalam proses-proses kebangsaan, kemasyarakatan, dan kerakyatan; dan pada saat yang sama perlu upaya serius memenangkan tafsir dan pemaknaan Islam yang berakar dan menjadi tradisi dari bangsa Indonesia sendiri. Di Indonesia, peran Islam yang demikian mesti diperkuat oleh berbagai eleman untuk menjadikan Islam bukan kontra produktif bagi kemajuan, tetapi juga tidak meninggalkan akar masyarakatnya.

Islam yang hadir dan dihadirkan dengan cara kekerasan, yang membabat-babat tradisi rakyat dan keinginan menghancurkan umat manusia, bahkan sesama saudara muslim sendiri adalah preseden, dan tidak sepatutnya didukung untuk menjadi basis di Indonesia. Alhamdulillah, dengan izin Gusti Allah, umat Islam di Indonesia memiliki tradisi kuat dalam

merajut perdamaian, kebersamaan, dan kerjasama dengan semua elemen bangsa. Nilai-nilai ini dibentuk oleh watak dan kultur masyarakat Nusantara yang diairi oleh nilai-nilai Islam *rahamtan lil 'alamin*, yang dianut masyarakat kebanyakan Islam di Nusantara.

Kebanyakan dari masyarakat Islam di Nusantara, utamanya yang tinggal di Indonesia, terbiasa akrab dengan ekspresi budaya Islam yang berbeda-beda, di antara pulau-pulau, suku-suku, dan bahasa, yang membentuk karakter masyarakat Islam Nusantara (Isnus). Memang ada saat-saat tertentu terjadi yang tidak diinginkan, tetapi biasanya itu memiliki motif politik atau kepentingan tertentu. Setelah itu, segera saja pembelokan itu dikembalikan ke relnya, yang menempatkan Islam supaya menjadi *rahmat* dan bermanfaat, untuk memperbaiki hidup dan kehidupan manusia di Indoensia.

Kami selaku panitia Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015, menghargai sebesar-besarnya, upaya para generasi baru masyarakat Isnus yang tergabung dalam JNM (Jamaah Nahdliyin Mataram), dalam upaya mereka menghadirkan Islam yang mampu menjadi pembentuk kultur dan watak masyarakat Indonesia yang demikian. Buku ini, merupakan sumbangsih yang patut diapresiasi, dan bisa dijadikan pertimbangan untuk membangun peradaban dunia muslim. Semoga Allah meridhai dan terus memberikan pertolongan dalam upaya-upaya memperbaiki umat Islam ini. *Wallahul Musta`an*.

Jakarta, 18 Juli 2015

Kata Pengantar

JNM, Kaum Muda NU, dan Gerakan Perubahan

Senopati JNM
(M. Alfoe Niam Alwie)

Setiap zaman mempunyai penanda dan nalarnya sendiri. Saat ini bangsa Indonesia sedang mengalami fase ketiga refleksi limatahunan pasca reformasi. Ada banyak hal yang dulu menjadi cita-cita reformasi, dan saat ini hanya menjadi mimpi, harapan dan masih sekedar cita-cita. Berbagai elemen yang dulu dengan tegas, keras, dan kritis mengevaluasi orde baru, baik itu para tokoh, ormas bahkan partai politik, ternyata banyak yang limbung juga. Ketika mereka ada di pusat kekuasaan menjadi lena dan terbuai oleh nikmat berkuasa dan bergelimang berbagai fasilitas. Kesadaran kemanusiaan dan kebangsaan tidak jarang tegadai dan hilang. Cita-cita bersama reformasi akhirnya menjadi bangkai yang membusuk dimakan oleh keserakahan dan kemunafikan.

Tidak hanya di birokrasi dan pemegang kekuasaan di pemerintahan, pembusukan itu terjadi di semua lini stakeholder perangkat sosial politik berbangsa dan bernegara. Bahkan termasuk ormas dan para aktivis yang dulu dengan gagah dan lantang berteriak soal perubahan. Bisa dikata reformasi telah

mengalami stagnasi, dan hari ini bangsa Indonesia dikuasai oleh para "pemain dan pemabuk" kekuasaan, partai dan ormas mainstream terbukti gagal mengkader dan melahirkan generasi yang tidak hanya sekedar "merakyat", namun juga pro-rakyat dalam setiap langkah-pemikiran, dalam setiap nadi kuasa-wewenang yang dimilikinya. Yang terjadi, kalau tidak "tersandera" keadaan dan tak kuasa melawan kondisi di sekitarnya, juga karena miskin konsep dan takut kehilangan apa pun di luar harga diri dan kewarasannya.

Demikian juga pemimpin formal kita hari ini yang silih berganti, tak lagi mau dan mampu tirakat dan berkorban demi rakyat dan umatnya. Paling banter mereka hanya berbuat demi dan untuk kelompok serta golongan masing-masing, bukan untuk dan demi bangsa-negara dimana mereka berpijak hidup dan mati di dalamnya.

Dalam bingkai dan kondisi kehidupan kebangsaan yang seperti itu, tidak bisa tidak, dibutuhkan dobrakan pemikiran dan mental dalam jiwa aktivitas sosial dan gerakan ke depan. Kami hampir tidak memiliki kepercayaan dan harapan kepada proses mekanisme regenerasi formal-prosedural yang wajar melalui organ dan lembaga mapan yang selama ini ada, karena sebagian besar mereka masuk dalam peta konflik dan menjadi bagian dari masalah itu sendiri. Dari pusat hingga daerah hal ini terjadi, mulai dari organ yang selama sejarah kebangsaan ini menjadi *status quo*, sampai pada organ yang lahir dari gua garba reformasi.

Dalam arus pemikiran dan keresahan seperti itulah JNM lahir dan menempatkan dirinya. JNM adalah sekumpulan ide dan gagasan kaum muda bangsa, dari konteks dan jalur kalangan Nahdliyin. JNM adalah kristalisasi dari kondisi kebangsaan yang tak semakin jelas arah mau dibawa kemana perjalanan bangsa ini. JNM adalah segenap perlawanan dan kritisisme atas kemandegan dan kejumudan para pemimpin yang terjebak pada perebutan kekuasaan dan mabuk keadaan

pasca reformasi yang larut dalam mimpi-mimpi, mementingkan kepentingan golongan dan diri sendiri. JNM berharap ada gerakan perubahan menuju keadaan lebih baik dan ideal, baik dalam gerakan kultural maupun struktural.

Saat ini, dibutuhkan tak sekedar pemantik namun lebih dari itu, dibutuhkan letusan dan ledakan pemikiran untuk mengingatkan semua pihak kembali menyadari akan pentingnya berbicara dari dan atasnama kepentingan bangsa, menegakkan hukum dan keadilan, meresapi dan memahami betul tujuan *founding father's and mother's* bangsa Indonesia. Artinya, perlu mewujudkan kemanusiaan yang adil dan beradab dalam persatuan Indonesia melalui musyawarah dan perwakilan yang penuh hikmat kebijaksanan dalam mewujudkan nilai-nilai kerakyatan untuk menuju keadilan sosial bagi seluruh warga bangsa Indonesia, dalam ruh ketuhanan yang Maha Esa, yang terbingkai dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Dalam ranah, kerangka, nilai dasar, dan pemikiran seperti itulah JNM ditempa dan bergerak, dengan kegigihan kaum muda serta semangat penuh perjuangan meneladani para pemimpin dan pendiri bangsa. JNM berupaya menegakkan nilai-nilai dimaksud supaya tegak-kokoh berdiri diatas semua kepentingan golongan dan agama dengan penuh ketulusan dan kejujuran atas nama warga bangsa demi terwujudnya cita-cita berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia, lagi-lagi dengan berpijak dari konteks Nahdliyin. Buku ini adalah bagian dari sumbangsih yang didedikasikan JNM untuk masyarakat Indonesia. []

Blora, 5 Syawwal 1436 H

Daftar Isi

Bagian 1

JNM, Islam Kawasan, dan Islam Nusantara

JNM berguru kepada para *masyayikh* dan para ulama di kalangan Nahdliyin, di samping senantiasa membaca dan bergaul dengan khazanah dan dunia luar Nahdliyin. Di antara mereka yang dijadikan inspirasi adalah KH. Abdurrahman Wahid, di samping banyak kiai, tuan guru, tengku, buya, dan para pendakwah Islam di seantero Nusantara. Gus Dur kami anggap sebagai salah seorang yang memperjuangkan Islam Nusantara (Isnus) dan mengembangkannya. Gus Dur memperjuangkan Isnus dengan cara dan kerangka sebagai seorang intelegensia Isnus, sehingga konstruksi-konstruksi yang dibangunnya disambungkan dengan dunia modern, berakar pada tradisi dan memberikan dinamisasi pada Isnus.

Salah satu gagasan yang diungkap adalah perlunya umat Islam mengkaji kawasan-kawasan Islam atau studi kawasan, yang membentang di seluruh dunia, termasuk di Nusantara. Gagasan ini sering disampaikan kepada para murid-muridnya, dan juga ditulis di antaranya dalam *Islam Kosmopolitan* (2007) dan buku *Islamku Islam Anda Islam Kita* (2006).

Bagi para peneliti dan pengkaji keIslaman, studi kawasan perlu dilakukan untuk melihat karakter dan corak Islam yang berkembang di Arab, Eropa, India, China, Afrika, dan di belahan dunia lain. Sebagai studi kawasan itu, Isnus menyediakan ruang yang sangat kaya dan bertaburan objek yang bisa dibaca, diteliti, dan diobservasi. Telah banyak mereka yang mengkaji Islam di Nusantara, tetapi belum banyak yang mengungkapkan Isnus, sebagai corak, nilai-nilai yang dikembangkan, pengetahuan, tradisi, etos, dan penyangga-penyangganya.

Buku ini untuk tujuan yang terakhir itu, ditulis oleh para generasi baru Isnus, sehingga mengalami, menjadi bagian, dan sudah puluhan tahun bergelut di dalamnya. Konstruksi tulisan merupakan formulasi semata, dan sebuah narasi, yang tentu lebih simpel, lebih padat, dan kadang-kadang harus mensirkulasi berbagai variasi data-data, yang kekayaan sebenarnya ada di dalam masyarakat Isnus sendiri.

Sebagai generasi baru, para penulis buku ini yang diorganisir oleh JNM (Jamaah Nahdliyin Mataram), berupaya memperkenalkan dan memformulasi pengetahuan dan nilai-nilai Isnus dan berbagai khazanah yang diperlukan kepada publik. Tentu saja di sana sini ada kelemahan. Ini sudah jelas dan tidak perlu ditutup-tutupi, dan masukan-masukan untuk perbaikan akan sangat berguna.

Akan tetapi sebagai hasil dari upaya generasi baru Isnus, sumbangsih dari karya ini diharapkan bisa ikut terlibat dalam memberikan warna kehidupan umat Islam, dengan menyediakan bacaan yang berpijak dari masyarakat Isnus; dan diharapkan bisa menjadi referensi penting untuk menyuluh masyarakat Indonesia dan Nusantara ke dalam jalan keselamatan menjalani hidup di dunia dan akhirat. []

Bagian 2

Islam Nusantara, Satu Islam Beragam Tradisi

Isnus, Bukan Islam di Nusantara

Isnus dari sudut pengertian, merupakan gabungan dari dua kata, Islam dan Nusantara. Islam merujuk pada agama luhur yang dibawa Kanjeng Nabi Muhammad yang lahir di Mekkah. Dalam perkembangannya agama ini meluas ke segala penjuru dunia. Sedangkan Nusantara adalah wilayah/kawasan yang merujuk pada Indonesia dan sekitarnya di Asia Tenggara, tetapi tidak mencakup secara keseluruhannya, karena tidak semua Asia Tenggara dimasuki Islam atau diairi oleh fondasi Islam.

Mendengar kata Nusantara ini, dalam sejarah dikaitkan dengan konsep yang dibuat oleh kerajaan Majapahit dan Patih Gajah Mada. Akan tetapi konsep Nusantara sebaiknya diperluas dari apa yang didefinisikan oleh Majapahit dan Patih Gajah Mada yang didokumentasikan dalam Kitab *Negara Kretagama* (dalam Slamet Mulyana, 2007) pada Pupuh 13 dan 14, yang mencakup Semenanjung Melayu (Palembang dan sekitarnya), Gugusan Lawas (Lampung dan sekitarnya), Tanjungnegara (Sampit, Sambas, dan sekitarnya), Tanjung Pura dan sekitarnya, Malaysia sekarang ini, Timur Jawa dari mulai Bali sampai

Bima dan deretan hutan di sekitarnya, pulau gurun Lombok Merah, Makassar, Buton, Ambon, Maluku, dan sekitarnya. Hanya saja, perlu digarisbawahi pada zaman itu, wilayah Sunda (Galuh-Pakuan-Pajajaran), tidak termasuk wilayah kekuasaan Majapahit dan tidak tunduk pada Majapahit.

Nusantara yang dipakai Isnus ini mencakup Indonesia beserta wilayah-wilayahnya, dan bangsa-bangsa sekitarnya yang memiliki hubungan dengan tradisi penyebaran Islam di zaman awal, bangsa-bangsa yang dipisahkan oleh lautan (nusa: bangsa, antara: dipisah lautan). Dalam konteks Negara bangsa saat ini, yang dimasukkan dalam konsep Nusantara adalah Indonesia, Malaysia, Brunei, Thailand Selatan, dan beberapa daerah lain dengan pertimbangan tertentu, seperti Timor Leste.

Dari penjelasan demikian, masih mungkin ada pengertian dua hal terkait dengan Isnus: merujuk pada pengertian kalangan, kelompok, dan masyarakatr Islam yang ada di wilayah Nusantara; dan Islam yang memiliki corak tertentu dan berinteraksi secara luwes dengan tradisi atau khazanah Nusantara. Dari dua kemungkinan itu, pengertian pertama dapat digugurkan, karena Nusantara dikaitakn dengan Islam, bermakna ajektif, sifat, dan penyifatan. Sama seperti Islam Arab, Islam Afrika, dan Islam di kawasan lain. Selintas dan secara serampangan tampak maknanya adalah Islam yang ada di kawasan itu. Padahal ketika Islam disambung dengan Nusantara, Arab, Afrika, dan lain-lain, berarti menegaskan ada penyifatan tertentu. Sama juga tentang penyifatan adanya Islam Wahabi, Islam Sunni, Islam Syi'i, dan lain-lain.

Dengan kata lain, Isnus adalah Islam yang memiliki karakter dan bercorak Nusantara yang mengakomodasi tradisi-tradisi dan alam pikiran orang Nusantara, dengan tetap dan berangkat dari titik pijak Islam. Karenanya, ada satu titik pijak dari Islam yang memiliki kesamaan di mana-mana, dan dapat dicari kesamaannya dengan Islam di manapun. Akan tetapi juga ada hal-hal yang mungkin hanya dapat ditemukan di

wilayah Nusantara, sehingga menjadi bagian dari khazanah yang dikembangkan oleh Isnus.

Bentuk, perwujudan, dan ekspresi Isnus bisa bermacam-macam karena di dalamnya tidak mengandaikan satu ketunggalan, tetapi memiliki karakter dan corak yang dapat mempersamakan. Dalam dunia kontemporer atau saat ini, perwujudan Isnus bisa diwakili oleh ratusan organisasi-organisasi tarekat, menjamurnya ormas yang bermadzhab, tetapi juga menenggang adat, dan mewakili sebuah semangat hidup, tradisi, dan khazanah dalam gugusan Isnus yang tersebar di seantero Nusantara.

Dengan demikian, Isnus adalah masalah memperjuangkan keyakinan, pandangan hidup, jalan keselamatan, dan dunia batin-lahir bagi masyarakat Nusantara, dan Indonesia khususnya. Yang dicari dan ingin dikemukakan dengan Isnus bukan soal unik atau tidak, dan bukan soal di tempat-tempat lain ada apa tidak. Karenanya Isnus hanya memperkenalkan kembali, memformulasi, dan memunculkan apa yang sudah ada; apa yang telah dipraktikkan, apa yang dijadikan rujukan; dan khazanah-khazanah yang ada dalam masyarakat Isnus.

Apa yang ada dari khazanah Isnus tersebar dari seantero Nusantara: ada yang berupa jaringan ulama dan para penyebar Islam awal; kitab-kitab rujukan yang diajarkan; tradisi-tradisi yang dibuat sebagai bentuk kreativitas; karya-karya sastra; taburan batu-batu nisan bertanda dan beraksara sebagai artefak-artefak; ilmu-ilmu batin yang masih dilestarikan hingga saat ini; penyangga-penyangganya di dunia pendidikan, di masjid, pesantren, mushola, tajug, langgar, suara, dan makam-makam para guru, wali keramat, dan pembuka desa.

Isnus dan Pemisahnya

Isnus lahir dari tradisi penyebaran Islam awal dengan segala variasi dan seleksinya dalam sejarah, dan dilanjutkan dengan

fase hubungan Nusantara yang lebih kental dengan tradisi di Mekkah abad ke-17, ke-18 dan ke-19. Dari perkembangan Islam di dua fase ini, membawa corak tertentu bagi Isnus yang ditopang oleh jaringan ulama dan penyangga-penyangga Isnus di pendidikan-pendidikan pesantren, masjid, surau, langgar, mushola, tajug, dan lain-lain, di seantero Nusantara. Corak dan karakter Isnus terus berlangsung dan berwujud sampai saat ini, tentu dengan segala riak, krisis, tantangan, dan bahkan serapahan yang dialamatkan kepadanya.

Konfrontasi Isnus dan garis pemisahnya adalah munculnya Wahabisme yang menyambar-nyambar pulau Nusantara, yang membawa tradisi yang sangat kental *Ngarab* dan tradisi kekerasan atas nama Islam. Kedatangannya membawa perubahan fondasi hubungan Islam dengan adat, pembumian tauhid yang dibawakannya dan corak bersarengatnya menggerus-gerus Isnus, sikapnya terhadap ilmu-lmu batin yang sangat kasar, dan sikapnya terhadap hubungannya dengan politik-kebudayaan yang berbeda dengan Isnus.

Arus Wahabisme pertama-tama beritanya muncul di Sumatra, dan setelah itu menyebar ke daerah-daerah lain, dengan jalur yang berbeda-beda. Soal ini, dalam buku *Sejarah Minangkabau* karangan MD Mansoer (dkk.) disebutkan begini: *"Keradjaan Pagarrujung diperintah berdasarkan adat dan sjarak, seperti dirumuskan dalam pepatah "Adat bersendi sjarak, sjarak bersendi Kitabullah", sampai pada suatu saat datang agama jang menimbulkan kekatjauan politik dan pembaharuan agama di Minangkabau, akibat adjaran tiga orang haji yang pulang kembali dari tanah sutji, Hadji Miskin, Hadji Piobang, dan Haji Sumanik"* (1970: 66).

Gerakan mereka ini menimbulkan gerakan Padri yang membentuk Harimau Nan Selapan yang memperluas wilayahnya sampai ke daerah Tanah Datar, pusat dari kerajaan Pagarrujung. Buku itu menyebutkan demikian: *"Kaum Padri mendapat perlawanan jang sengit, sebab kekuasaan adat di*

Luhuk Tanah Datar besar, sebagai pusat pemerintahan dan kedudukan radja Minangkabau. Keluarga radja dan para penghulu masih mempunjai wibawa besar pada rakjat. Peristiwa jang sangat mengedjutkan Minangkabau ialah pembunuhan besar-besaran di Kota Tengah, dilakukan kaum Padri di bawah pimpinan Tuanku Lelo, bawahan tuanku Rao. Golongan adat dan seluruh anggota keluarga raja di Pagarrujung punah. Hanya Raja Arifin Muning Alam Sjah dan seorang cucunya dapat melarikan diri dari kepungan dan pembunuhan kaum Padri. Sedjak Arifin Muning Alam Sjah kerajaan Pagarrujung yang dahulu mempunjai nama harum dan indah hanya tinggal puing saja, bekas dari suatu keradjaan besar. Tetapi kerajaan itu tetap hidup dalam dada tiap-tiap orang Minangkabau dan tetap menyentuh hati sanubarinya" (MD Mansoer (dkk), 1970: 67).

Minangkabau menjadi babak awal masuknya Wahabisme di Nusantara. Bersamaan dengan bergesernya pusat kekuasaan di jazirah Arab, dimana Syarif Husain dapat dikalahkan oleh orang-orang Wahabi pimpinan Abdul Aziz bin Saud pada 1924 di Riyadh sebagaimana diungkapkan Robert Leacy dalam *Kerajaan Petrodollar Saudi Arabia* (1986), dilanjutkan ke daerah-daerah sekitarnya sampai terbentuk Kerajaan Arab Saudi, bergeser pula corak keagamaan yang dikembangkan di pusat Islam, Haramain. Akibat pergeseran ini, dan berhasilnya orang-orang Wahabi atas bantuan Inggris mendirikan kerajaan, lalu dengan bantuan Amerika Serikat mampu mengonsolidasikan kerajaan lewat pengeboran minyak, ada pula pengaruhnya bagi sebagian orang di Nusantara.

Di Nusantara, mereka yang terpengaruh tradisi dan alam pikiran Wahabisme, mulai tumbuh dan membawa semangat Islam Gurun yang diajarkan kaum Wahabi, kental dengan ke-Arabannya, memusuhi tradisi-tradisi rakyat yang dipraktikkan kalangan Isnus, memusuhi tarekat-tasawuf, dan tradisi beragama kalangan Isnus di kalangan rakyat kebanyakan; dan menentang tradisi bermadzhab. Mereka

mempengaruhi alam pikir organisasi-organisasi yang baru tumbuh di kalangan masyarakat Islam, bersamaan dengan gelora melawan kolonialisme. Wahabisme disambut sebagian masyarakat Nusantara yang sedang silau perubahan akibat kolonialisme tanpa kekiritisan.

Tradisi Wahabisme dilanjutkan oleh munculnya gelombang baru di kalangan Islam. Mereka ini murid-murid ideologis dari Ikhwanul Muslimimin yang mewujud dalam gerakan Tarbiyah, muncul juga salafi-wahabi, HTI, dan lain-lain. Masih lagi ditambah oleh Islam-Islam *anyaran* yang mengklaim berfaham "kembali ke Qur'an-hadits", dan tidak ramah sama sekali dengan tradisi dan khazanah lokal yang dipraktikkan masyarakat Isnus. Mereka tersebar sporadis di berbagai tempat, tetapi jumlah mereka tidak mampu membendung arus Isnus yang secara kultural sangat kuat dan sudah mengakar dalam masyarakat Nusantara.

Tantangan yang muncul dar kalangan Wahabisme dan gelombang baru Islam yang serba *Ngarab* ini, sampai pada Islam-Islam *anyaran*, juga tumbuhnya kalangan nasionalis dan cora-corak ideologi nasional, telah memperkaya tantangan yang dihadapi Isnus. Oleh karenanya, para generasi baru Isnus dengan upaya mereka, mutlak melakukan revitalisasi dan dinamisasi, tanpa harus kehilangan daya pijak dan tradisi yang telah mereka miliki, berangkat dari konteks Isnus.

Isnus dan Mereka yang Lain

Kalau konfrontasi dan pemisah Isnus itu ditetapkan dengan mula-mula adanya gelombang Wahabisme di Nusantara, ternyata masih menyisakan persoalan: bagaimana dengan yang lain? Yang lain ini, mencakup bagaimana dengan Kapitalisme, Marxisme, Nasionalisme, Sosialisme, Komunisme, agama-agama lain, HAM, dan ideolog-ideologi lain, yang tidak memakai dan tidak disandingkan dengan kata Islam. Mereka

ini ditempatkan sebagai bagian dari realitas hidup di dunia modern: ada hal-hal yang mungkin saja bisa diserap, tetapi ada hal-hal yang mungkin tidak bisa diterima dari mereka dalam dunia hidup Isnus. Hal ini sangat jelas, karena Isnus tetap berangkat dari titik tolak Islam, atau berpijak dari Islam. Sementara ideologi-ideologi di atas tidak berangkat dari titik tolak Islam.

Lalu, bagaimana dengan mereka yang memakai label Islam tertentu yang muncul lebih belakangan di luar arus Wahabisme dan kawan-kawannya? Mereka ini bisa saja menyebut Islam Progresif, Islam Kiri, Islam Liberal, dan lain-lain. Mereka ini bertolak dari pandangan dan pijakan Islam, dengan ajektif-ajektifnya itu, tetapi dalam diri mereka sendiri, tidak menyediakan pandangan dunia menyeluruh dan luas. Mereka ini hanya percikan-percikana pemikiran, belum menyeluruh dan belum menyatu dengan masyarakat Nusantara, hanya bergerak di seminar-seminar, dan tidak menyediakan sumber-sumber pengetahuan, nilai-nilai, dan tradisi-tradisi.

Kalau mereka sampai mampu menjadi satu mainstream pandangan dunia di masyarakat, maka dapat dipilah: *pertama*, kalau ternyata mereka menyerang dan menempatkan Isnus dengan segala pengetahuan, khazanah, dan tradisinya sebagai musuh, maka dengan sendirinya Isnus akan bergulat dan tidak mundur, akan menyibak dan menjelaskan perbedaannya; dan *kedua*, kalau mereka melihat Isnus sebagai kawan yang bisa membangun dunia bersama di dalam kebangsaan, maka pasalnya menjadi *fastabiqul khairat*.

Persoalannya, mereka ini belum dan tidak menjadi mainstream pandangan dunia masyarakat Nusantara, dan keberadaannya hanya berupa percikan-percikan pemikiran di seminar. Kadang muncul di website, FB, dan dunia maya lain. Isnus hanya menganggap mereka ini orang yang masih dalam proses, masih mencari jatidiri dan belum memperoleh

pijakannya di dalam masyarakat, karena memang tidak menyediakan pandangan dunia hidup yang lebih luas.

Dengan demikian, dapat disimpulkan, hanya dunia hidup Wahabisme dan mereka yan terpengaruh olehnya, dari mereka yang berpijak dari sudut Islam di Nusantara ini, yang menyediakan pandangan hidup, masyarakat pendukung, ilmu-ilmu keIslaman pendukung, sumber-sumber rujukan, guru-guru, basis-basis pendidikan, pendanaan, dan pengorganisasiannya. Mereka inilah yang mengkonstruksi Islam dengan tidak mengakomodasi tradisi, khazanah, dan dunia batin orang Nusantara. Dari sudut tantangan, mereka yang paling getol menyerang dan mengamputasi kreativitas Isnus di berbagai tempat. Isnus dipisahkan dengan mereka ini, dan karenanya dibedakan dengan Islam yang hadir dan ada di bumi Nusantara, yang tidak berkarakter Isnus.

Perjalanan Kami dan Refleksinya

Realitas Islam yang hidup, tumbuh dan berkembang di Nusantara, merefleksikan adanya Islam yang memiliki corak tertentu. Inilah hasil dari perjalanan kami ke berbagai penjuru masyarakat Nusantara. Kami mengunjungi beberapa wilayah di Indonesia, seperti Papua, Kalimantan, dan Sumatera. Kami juga mengunjungi Malaysia, Singapura, dan juga sempat beberapa hari di Mekah dan Madinah. Apa yang kami lihat menampakkan gambaran bahwa Islam diekspresikan oleh beragam jenis umat Islam. Kesimpulannya, Islam itu memang hanya satu, tetapi diekspresikan dengan cara yang berbeda-beda oleh umatnya.

Keragaman ekspresi berIslam tersebut membentuk hamparan permadani keberIslaman yang kompleks dan tidak sederhana, meskipun tidak jarang tampak keindahannya. Akan tetapi kadang juga timbul kengerian manakala terjadi kebuntuan dan benturan-benturan kekerasan yang mengatasnamakan Islam. Ini menggambarkan sebuah pandangan tentang ekspresi

Islam, yang mesti dibaca secara arif tetapi juga kritis, terutama dari fenomena Islam yang berkembang di Timur Tengah dan belahan dunia lain.

Khusus di Nusantara, kami menemukan keragaman yang menakjubkan, meskipun di sana-sini mereka yang memakai optik Wahabisme dan generasi barunya, memainkan gerakan-gerakan tanding membabat kearifan tradisi masyarakat Isnus. Akan tetapi fondasi Isnus tampak kokoh dan terpatri di dalam jiwa masyarakat Isnus, sehingga tampak ekspresi yang anggun, berderet-deret, dan beragam. Beberapa contoh bisa diungkapkan di sini, dari perjalanan kami itu.

Tentang keragaman ekspresi ini, sebagai contoh dapat dikemukakan soal mengikuti tradisi Ibrahim di dalam Islam, yaitu ketika laki-laki muslim harus disunat. Dalam praktiknya bentuk ritual sunatan dilakukan setiap daerah dengan cara yang berbeda-beda. Di daerah Lombok ritual ini relatif berbeda dengan daerah Kalimantan Selatan. Setiap daerah juga memiliki tata cara unik dalam menyambut bulan Ramadhan. Di Yogyakarta ada tradisi *padusan* (mandi di laut atau di sungai) dan *nyadran* (berziarah ke makam leluhur). Sementara di Provinsi Riau terdapat ritual mandi *balimau,* yaitu ritual mensucikan diri menyambut bulan Ramadhan. Di Aceh terdapat ritual *meugang,* yaitu ritual makan daging menyambut hari raya. Di tempat-tempat lain ada *megengan*. Ritual ini sangat khas Aceh dan mungkin tidak kita temukan di daerah lain.

Di Kesultanan Ismahayana Landak Kalimantan Barat, masyarakat dapat menemukan upacara tumpang negeri, yaitu upacara tolak bala yang khas Kalimantan Barat. Lebih masuk ke arah pedalaman akan menjumpai Kesultanan Sintang. Di Kesultanan ini ada upacara penobatan sultan yang telah “diIslamkan” dari tradisi penobatan ala Dayak. Di Kudus Jawa tengah, ada juga kebiasaan Islam yang unik, yaitu tradisi berpantang makan daging sapi. Semua tradisi dan ritual

tersebut adalah pengejawantahan pemahaman terhadap Islam oleh masyarakat yang hidup dalam alam dan wilayah tertentu.

Demikian juga, setiap umat Islam yang hendak membangun rumah tangga harus melalui upacara pernikahan, tetapi bagaimana ritual pernikahan dilaksanakan setiap daerah memiliki tatacara yang berbeda-beda. Jika pada umumnya ritual melamar dilakukan pihak laki-laki kepada keluarga perempuan, sebagaimana dapat di jumpai di daerah Riau, Kepulauan Riau, daerah tapal kuda Jawa Timur, tetapi di daerah Lamongan Jawa Timur, pihak perempuanlah yang melamar pihak laki-laki.

Di Lombok, Nusa Tenggara Barat, tradisi pernikahan sangat unik, yaitu diawali dengan ritual *merariq* dan dengan mahar yang sangat mahal. Apa yang terjadi di Lombok relatif berbeda dengan daerah lain di Indonesia, seperti di kalangan santri Madura Jawa Timur. Jika ditelisik lebih jauh, dalam tradisi kawin mahwin di setiap daerah tersebut kami menemukan kekhasan-kekhasan tradisi Islam yang dipengaruhi oleh nilai-nilai lokal. Inilah realitas Islam yang hidup dan dihayati oleh penganut di kalangan masyarakat Isnus, sebagai bagian kecil dari contoh yang bisa diungkap.

Refleksi

Realitas yang dikembangkan dalam arus Isnus, tampak berkonfrontasi dengan formalisme Islam dan kekakuan dalam menjembatani teks dengan realitas, karena sejenis ini gagal menjelaskan hal-hal demikian, dan bahkan gagal mengangkat substansi Islam. Bagi formalisme Islam dalam semua hal, Islam dibayangkan sebagai entitas yang solid-tunggal-seragam dengan "Arab" sebagai parameter kebenarannya. Kebenaran Islam saat ini kemudian diukur dari citra ideal Arab pada abad pertengahan, tanpa melihat dan mempertimbangkan *setting* sosial budaya dan ekonomi politik yang menopangnya.

Tafsir atas teks-teks harus seragam, tidak boleh berbeda, yang hal itu sudah gagal di tangan para pengusung sejenis pemahaman yang demikian, karena terjadinya semburat terburai di kalangan mereka sendiri. Tentu saja sikap tersebut menghasilkan pemahaman bahwa perbedaan penafsiran harus dihilangkan secara kasar dan membabibuta, adalah kesembronoan. Dalam hal inilah, slogan kembali kepada al-Quran dan Hadits, kelihatannya memang manis, tetapi sejatinya gagal menemukan dan menjadi sebentuk kreativitas Islam dalam berhadapan dengan realitas. Di dalamnya sebenarnya mengandung tendensi politik dan kepentingan arus Islam tertentu yang menjadikan Islam mengalami kebuntuan dalam kekerasan, anti tradisi, dan dalam taraf tertentu menolak perkembangan zaman.

Dengan memberangus khazanah perbedaan, formalisme Islam yang ketat dan kaku menutup peluang untuk membaca al-Quran dengan cara membumi, manusiawi, dan dinamis. Islam dengan demikian, dihilangkan spiritnya untuk menjadi *rahmatan lil 'alamin*, tetapi justru dijadikan sebagai banjir bandang yang akan merusak dan menghancurkan semua yang dilewatinya. Pandangan dan sikap tersebut tentu saja berbeda dengan apa yang dipahami oleh masyarakat Isnus. Masyarakat Isnus meyakini bahwa Islam laksana air suci, yang akan membersihkan dan mensucikan semua yang dilewatinya, meningkatkan derajat semua kebudayaan dan nilai-nilai lokal yang dipangkunya, menyuburkan apa saja yang terkena sentuhnnya, dan memberikan ruh kepada semua kebudayaan yang ditemuinya. Islam yang demikian adalah Islam yang berporos dari tradisi, laksana air suci, telah ditancapkan oleh para wali, ulama awal yang mengembangkan Isnus, dan dikembangkan para generasi baru.

Dalam hal ini, Isnus memiliki corak yang berbeda dengan Islam dari daerah asalnya, Arab Saudi, yang dibanjiri dan dikuasai (sejak tahun 1924) oleh pemahaman dengan konstruksi

Hanbali-Wahabisme. Walaupun bersumber kepada teks-teks keagamaan yang sama, al-Quran dan Hadits, tetapi Isnus memiliki cara dan pemahaman yang berbeda dalam berinteraksi dengan teks-teks yang ada, dan karenanya wajahnya berbeda dari Islam Arab pada umumnya yang dikonstruksi Wahabisme.

Dari perjalanan kami, tampak Isnus mewakili nilai-nilai Islam yang toleran terhadap agama lain, tetapi juga tidak mau dikhianati dalam pergulatan-pergualatan yang ada dalam interaksi sosial; ramah terhadap budaya lokal; kompatibel dengan zaman negara bangsa; dan mau berbagi bersama untuk bekerjasama dengan agama dan penganut kepercayaan lain dalam membangun negara dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia. Wajah ini tentu saja berbeda dengan wajah Islam Timur Tengah yang ditampilkan intoleran, penuh kekerasan, dan berdarah-darah, karena diartikulasikan dan diberinya kesempatan artikulasi generasi-generasi baru dari mereka yang terjerat oleh fondasi Wahabisme.

Sebagai hasil dari sebuah peradaban, keberadaan Isnus yang ramah, toleran, dan kompatibel dengan perkembangan kebudayaan manusia Nusantara ini, tidak muncul secara tiba-tiba, tetapi melalui proses panjang, berliku. Untuk memahaminya, salah satunya perlu menilik dari aspek historis tentang masuknya Islam ke Nusantara dalam konstruksi pembentukan Isnus sebagai refleksi.

Jasmerah

Pembacaan atas dimensi historis terbentuknya Isnus sangat penting untuk memberikan cara pandang atas munculnya Islam yang bercorak Nusantara, agar tidak terjebak pada gerusan Jasmerah, jangan sekali-kali melupakan sejarah. Para pakar telah berdebat dalam membahas sejarah masuknya Islam di Nusantara ini, dan secara garis besar ada tiga teori yang menjelaskannya, yaitu teori Gujarat, Mekkah, dan Persia.

Teori Gujarat mengatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia berasal dari Gujarat India pada abad ke-13. Salah satu yang menjadi dasar pijakan teori ini adalah adanya batu nisan Sultan Samudra Pasai Malik Al-Saleh bertahun 1297 M yang bercorak khas Gujarat. Pendukung teori ini adalah Snouck Hurgronje, WF Stutterheim, dan Bernard H.M Vlekke. Teori Gujarat ini juga didasarkan pada catatan Marcopolo dari Vanesia (Italia) yang pernah singgah di Perlak pada tahun 1292 M. Menurutnya, pada tahun tersebut banyak pedagang India dan penduduk Perlak yang memeluk agama Islam.

Teori Mekkah berupaya mengoreksi teori Gujarat. Teori ini berpendapat bahwa Islam masuk ke Nusantara dibawa langsung dari Arab pada abad ke-7, yaitu pada masa kekhalifahan. Dasar dari teori ini adalah adanya data yang menunjukkan bahwa pada abad ke-7 atau tahun 674 Masehi di Barat Pantai Sumatera telah ada perkampungan Islam. Pendukung teori ini antara lain Hamka, Van Leur, dan T.W Arnold. Pendukung teori ini mengatakan bahwa Islam masuk ke Nusantara pada abad ke-7 dan berkembang secara pesat pada abad ke-13.

Teori Persia mengatakan bahwa Islam masuk ke Nusantara dari Persia pada abad ke-13. Asumsi yang menjadi landasan teori Persia ini antara lain adanya kesamaan budaya Isnus dengan Persia, seperti peringatan meninggalnya cucu baginda Nabi pada bulan Assyura dan ajaran sufi yang dianut Syekh Siti Jenar mirip dengan jalan Sufi Al-Hallaj. Pendukung teori ini adalah para kelompok Syiah.

Satu di antara ketiga teori tersebut tidak bisa dibaca satu-satunya jalan masuknya Islam ke Nusantara, tetapi yang pasti adalah banyak jalan, dan terus menerus mengalami perkembangan. Oleh karena itu, tidak amat mengejutkan manakala Islam sudah masuk ke Nusantara pada Abad ke-7 dan mulai berkembang dengan pesat bahkan menjadi kekuatan politik pada abad ke-13. Hal ini sejalan dengan pendapat Mark R. Woodward (2012: 84-87) yang menyatakan bahwa Islam masuk

ke Kerala India Selatan, di saat Nabi Muhammad Saw. Kerala sendiri merupakan jalur penghubung antara Arab dan India, Asia Tenggara, dan Cina. Oleh karenanya, kemungkinan Islam masuk ke Nusantara melalui Kerala di saat Nabi Muhammad Saw. masih hidup, bisa dipertimbangkan.

Namun demikian, tradisi Islam Kerala tidak menjadi satu-satunya pembentuk Isnus. Kerala mempengaruhi Isnus hanya pada sisi ritual keagamaan (fiqh Madzhab Syafi'i) dan arsitektur tempat ibadah, sedangkan aspek kerajawian, seperti aspek ritual kraton dan teori-teori mistik, dibentuk oleh tradisi kerajaan Indo-Persia (Woodward: 2012: 85). Isnus, dengan demikian, tumbuh dan berkembang juga dipengaruhi oleh tradisi Islam Kerala dan Indo-Persia. Hanya saja, yang pasti masuknya Islam ke Nusantara dilakukan secara damai, dan dilakukan oleh para pendakwah sufi dan pedagang.

Dari berbagai fenomena, mestilah dikatakan Nusantara dan orang-orangnya, bukanlah objek pasif dari proses Islamisasi, tetapi aktif dan kreatif. Islam yang dihasilkan adalah Islam yang lahir dari proses dialektis antara kesadaran dan nilai-nilai lokal dengan Islam sebagai agama pendatang. Selama ini, sejarah masuknya Islam ke Nusantara seringkali dipahami sebagai proses pasif sehingga kurang memberikan perhatian terhadap kreativitas lokal dalam memahami Islam dan keberIslaman. Padahal, tersendatnya perkembangan Islam abad ke-7 dan terjadi *booming* pada abad ke-13 menunjukkan bahwa Nusantara menyambut Islam secara aktif dan kreatif.

Menyambut secara aktif artinya melakukan filter terhadap Islam yang datang: yang sesuai dengan nilai-nilai Nusantara akan diterimanya, dan yang tidak sesuai akan diseleksinya. Menyambut Islam secara kreatif maksudnya adalah memaknai dan menghayati Islam berdasarkan konteks lokalnya. Apa yang dilakukan oleh tim dakwah Walisongo dan para da'i di berbagai daerah Nusantara pada awal kedatangan Islam, merupakan contoh menyambut Islam secara kreatif. Dengan dipahami

menggunakan perspektif lokal, Islam dapat menjadi mata air suci yang mensucikan dan memuliakan peradaban yang ditemuinya. Memahami teks Islam dengan menggunakan perspektif lokal merupakan keniscayaan sejarah karena teks Islam lahir dalam ruang waktu tertentu, sehingga memahami dan menghayatinya harus tidak mungkin dilepaskan dari konteks dan latarbelakang yang memahami dan/atau menghayatinya.

Dengan menyadari konteks dan "keterbatasan-keterbatasan", maka akan senantiasa terbuka ruang untuk membaca, menafsiri, dan menghayati teks-teks keagamaan Islam secara berbeda. Perbedaan pemahaman bukan menunjukkan keterpecahan dan ketidaksolidan, tetapi menunjukkan bahwa Islam terbuka untuk dipahami sesuai dengan kemampuan, kebutuhan, dan *setting* pembacanya. Walisongo memberikan contoh luarbiasa bagaimana "membaca" Islam secara kreatif itu.

Di tangan mereka kreativitas berpijak dari tradisi itu dicontohkan. Seperti halnya tafsir al-Quran, al-Qurannya tidak akan berubah tetapi penafsiran terhadap Al-Quran akan senantiasa berkembang. Simbol Masjid sebagai tempat shalat akan tetap terjaga, tetapi bentuk masjid akan senantiasa berubah sesuai dengan karakter budaya masyarakat. Bisa saja ritual *slametan* yang pada awalnya dipahami sebagai upaya untuk mendapatkan dan mencari keselamatan dengan membujuk para mahluk gaib penunggu suatu tempat berubah menjadi sekedar upaya untuk menjaga hubungan baik dengan sesama makhluk Allah, melanjutkan tradisi nenek moyang, dan tidak bersikap kurang ajar (menghargai) terhadap para leluhur (Salehudin, 2007).

Menyambut Islam secara kreatif juga dilakukan oleh para ulama abad ke-17, 18, dan 19, sebagaimana dilakukan oleh Nur Al-Din Al-Raniri, Abd Al-Ra'uf Al-Sinkili, dan Muhammad Yusuf Al-Maqassari. Diikuti oleh generasi berikutnya seperti KH

Nawawi Al-Bantani, Syech Ahmad Khatib Al-Minangkabawi, Syekh Mahfudz at-Tirmisi, KH. Soleh Darat, KH Hasyim Asy'ari, dan KH Ahmad Dahlan. Para ulama tersebut tidak sekedar menerima Islam, tetapi menyambutnya hingga ke pusat munculnya Islam, yaitu Mekkah dan Madinah. Para ulama mempelajari Islam tidak dengan cara melakukan *copy paste*, tetapi memberi warna, yaitu dengan memberikan penawaran kreatif model berIslam yang khas Nusantara. Menjadi Islam tidak harus menjadi Arab (Salehudin, 2007). Tidak menjadi Arab bukan berarti membenci Arab, tetapi melakukan pembacaan secara kreatif dengan mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dan tradisi setempat.

Munculnya kesadaran berIslam yang khas Nusantara tersebut merupakan hasil dari proses panjang, berliku, dan melalui proses dinamis-kreratif Islam yang dilakukan para penyebar dan pembawa Islam, bahkan oleh penerusnya hingga saat ini. Kerja-kerja mereka ini yang memberikan tempat bagi kebutuhan lokal, dan mempribumikan nilai-nilai Islam, menggeser pandangan bahwa daerah asal (*center*) yang menjadi representasi corak kebudayaan yang paling "benar", dan daerah pinggiran (*pheriperi*) yang menjadi kawasan penerimanya dianggap lumer.

Dengan demikian, Islam senantiasa berdialektika dengan zaman dan tempatnya, dan karennya Islam yang lebih *mashlahah* tidak mesti muncul di pusat tempat awal kemunculannya, yaitu Timur Tengah. Memang penyebaran Islam awalnya di Timur Tengah sebagai titik berangkatnya, namun hal tersebut tidak menunjukkan secara paralel bahwa Islam yang hidup dan berkembang di Timur Tengah saat ini, adalah jalan terbaik yang mewakili pandangan Islam dunia muslim.

Dalam hukum sejarah, perkembangan sejarah peradaban manusia, termasuk Islam senantiasa bertemu dengan beragam kebudayaan yang memungkinkan Islam menjadi

dinamis. Bahkan agama-agama manapun akan mengalami ini. Kedinamisan Islam ini, adalah sebentuk dari Islam yang mengalami akulturasi dengan kebudayaan lain. Ini berbeda dengan sinkretisme, yang mencampurkan elemen-elemen yang saling bertentangan (Amin, 2002: 87), sehingga seringkali memunculkan tipe-tipe baru yang secara substansial disertai hilangnya sebagian identitas elemen-elemen tersebut (Beatty, 2001: 4), bahkan hilang nilai-nilai substansinya. Dalam kasus pertemuan Islam dan budaya Jawa misalnya, yang terjadi adalah sesuatu yang menyatu di dalamnya sehingga dengan demikian konsep sinkretisasi tidak dapat digunakan (Beatty, 2001: 4).

Dalam hal ini, akulturasi adalah proses pertemuan kelompok-kelompok dan/atau individu yang memililiki kultur berbeda dan berhubungan secara langsung dan intensif sehingga menyebabkan perubahan pola kultural dari salah satu atau kedua kultur yang bersangkutan (Haviland, 1993: 257-263). Di dalam Isnus, Islam dan budaya lokal berada dalam posisi saling memberi dan menerima, tetapi dengan tetap berpijak dari nilai-nilai Islam, sehingga menghasilkan bentuk Islam yang berkarakter tertentu, dan di Nusantara berkarakter Isnus.

Hal ini juga didorong oleh bumi Nusantara, yang merupakan tempat tumbuh suburnya ekspresi keberagamaan yang bisa jadi memang tidak bisa dijumpai di tempat munculnya Islam, Timur Tengah. Islam yang memiliki cadangan nilai-nilai dinamis bertemu dengan lahan subur Nusantara yang juga berpikir dinamis. Kedinamisan ini membentuk Isnus yang dinamis, sehingga perlulah dilihat:

Pertama, Isnus merupakan pengejawantahan dari hasil pemahaman dan penyikapan terhadap teks-teks keagamaan untuk konteks Nusantara. Bagi masyarakat Isnus, teks-teks keagamaan yang menjadi referensi dalam bertindak tidak hanya al-Qur'an dan al-Hadits, tetapi juga hasil-hasil ijtihad para *salaf as-salih,* dan apa saja yang dianggap penting yang tidak bertentangan dengan syariat. Melalui referensi tersebut,

Isnus memberikan pijakan terhadap benar-tidaknya sebuah tradisi yang mereka warisi dari para leluhurnya.

Setiap ritual keagamaan yang dilakukan Isnus, seperti tradisi bersalawat, pembacaan tahlil, menghormati leluhur, fadilah membaca surat Yasin, dan kekhususan-kekhususan membaca dzikir atau wirid memiliki landasan keagamaan. Oleh karena itu, ekspresi keberagamaan akan dimaknai benar dan orang yang menjalankan dengan sungguh-sungguh akan menjadi orang taat. Sebagaimana dikatakan Hassan (1985, 112) bahwa perbedaan pemahaman terhadap agama akan melahirkan bermacam-macam tipe orang taat.

Kedua, Isnus menempatkan budaya lokal, bukan sebagai ancaman terhadap kemurnian agama, tetapi justru memperkaya ekspresi keagamaan. Budaya lokal memiliki nilai-nilai yang selaras dan tidak bertentangan dengan Islam, dengan dilihat dan dibaca dari sudut tertentu dalam Islam. Tradisi *tahlilan* –mendoakan orang yang sudah meninggal dunia- harus dilakukan dan dipertahankan, karena *tahlilan* merupakan bentuk pemuliaan dan penghargaan kepada para leluhur, disamping berdoa kepada Allah secara bersama-sama. Menolak untuk melakukan *tahlilan* merupakan sikap dari orang-orang yang tidak punya akhlak.

Ketiga, terhadap politik (baca: negara), Isnus tidak memandang bahwa Islam harus menjadi kekuatan politik, tetapi tidak menolak jika harus menjadi kekuatan politik, karena fondasi Isnus adalah gerakan kultural. Di Malaysia dan Brunei Darussalam, Islam menjadi agama resmi, sedangkan di Indonesia Islam menjadi agama penopang negara Pancasila bersama dengan agama-agama dan kepercayaan lain yang hidup dan tumbuh di Indonesia. Jadi, bagi masyarakat Isnus, bukan bagaimana Islam harus diperjuangkan satu-satunya jalan dengan berkuasa, tetapi lebih kepada bagaimana umat Islam dapat menjalankan agama dan keyakinannya, di lingkungan yang berbeda-beda. Sikap ini dapat dilihat dari dukungan

kepada pengukuhan Ir. Soekarno sebagai pemimpin Negara Indonesia, dan penerimaan Pancasila sebagai dasar negara, dan lain-lain dari para elemen masyarakat Isnus; berbeda dengan di Malaysia dan Brunei.

Islam Nusantara, Islam yang *Rahmatan Lil `Alamin*

Islam itu *rahmatan lil `alamin* yang berporos pada pandangan bahwa Yang satu hanya Allah, Tuhan segala makhluk. Yang Tunggal milik Penguasa Sejati, Allah yang Rahman dan Rahim. Allah menurunkan para Nabi dan Rasul, menurunkan banyak kitab dan lembaran-lembaran, menunjukkan keragaman wujud agama yang diturunkan Alah. Segala wujud adalah semu, akhirnya nanti juga akan lenyap. Karena *wujud haqiqi* hanya Allah. Nabi-Nabi juga akan lenyap dan meninggal. Warisan-warisannya juga akan lenyap. Tidak terkecuali Islam, sebagai agama yang dibawa Kanjeng Nabi Muhammad, tatkala Kiamat datang.

Islam sebagai agama yang dibawa oleh Kanjeng Nabi Muhammad, menyempurnakan, memperjelas, dan menyarikan agama-agama yang diturunkan Allah sebelumnya. Islam yang dibawa oleh Kanjeng Nabi Muhammad, diperoleh lewat wahyu, *mujahadah* bertapa di Gua Hiro, dan jalan pembersihan *qalb-ruh-sirr-sirrul asrar* sampai siap menerima cahaya dari Yang Tunggal. Tujuannya untuk menjadi pelopor membawa umat ke jalan *rahmatan lil `alamin* yang sadar akan kehidupan dunia dan pertanggungjawabannya di akhirat, jalan keselamatan di dunia dan akhirat.

Islam demikian adalah Islam yang datang membawa perbaikan, membawa kasih sayang, memanusiawikan, merekonsiliasi tradisi yang ada, dan menyeleraskan nilai-nilai yang ada dengan nilai-nilai Islam. Perwujudannya tidak hendak menghapus apa yang telah ada di masyarakat, tetapi hendak menyempurnakan, yang bisa hadir di dalam relung para

pertapa, pedagang, petani, dan profesi lain, tanpa kehilangan jatidiri dan akar sejarah masyarakat.

Al-Qur'an menyebutkan itu dengan kata *wama arsalnaka illa rahmatan lil `alamin*. Kanjeng Nabi memberikan prinsip-prinsip hidup dan moral, prinsip-prinsip mengelola masyarakat, prinsip-prinsip dalam bertingkah laku; dan mewariskan ritual-ritual elementer, sepertti sembahyang dan puasa. Sang Nabi sendiri adalah perwujudan dari *insan kamil* yang paling agung, yang diutus ke bumi agar setiap orang yang mengenal dan pernah bersentuhan dengan ajaran Islam, mampu merasakan *rahmatan lil'alamin* dari Islam, dan menjadikan *rahmatan lil'alamin* sebagai bagian dari hidupnya, yang mengambil teladan darinya.

Dalam mewujudkan itu, Nabi Muhammad menyebarkan Islam dengan memberikan semangat hidup, semangat berusaha, keadilan, dan semangat berdagang, bercocok tanam, mengurus masyarakat, dan semangat lain untuk membangun masyarakat baru dengan nilai-nilai keadilan dan menentang kedzaliman, memanusiawikan dalam memperlakukan orang, menyerukan persaudaraan, memerintahkan memakmurkan bumi, menyentuh aspek olah batin dan *roso*, menjalankan ritual harian dan melakoni wirid-wirid, meneladankan menghormati tradisi-tradisi yang apik dan membuang yang menjerumuskan, menerima aspek-aspek baru yang diafirmasi oleh wahyu, dan memberi pesan-pesan moral kehidupan yang *wasath* dan *tasamuh*, tetapi sekaligus tegas dalam memperjuangkan keadilan.

Tatkala Islam pertama kali datang itu, ia disebarkan secara damai, dari rumah ke rumah, dari baiat ke baiat dan dari pertemuan kecil ke pertemuan berikutnya, menyadarkan orang akan perlunya hanya mengabdi kepada Allah, pembumian tauhid. Tatkala Kanjeng Nabi kemudian dimusuhi dan diusir dari kampung halamannya, maka oleh Sang Tunggal, dia "diidzinkan" untuk berperang dan melawan. Perhatikan kata

"diidzinkan", *udzina,* bukan diperintahkan. Pertempuran demi pertempuran harus dilalui, tetapi juga perdamaian demi perdamaian juga dijalankan. Tujuannya bukan untuk pertempuran, tetapi membawa semangat dan pesan *rahmatan lil'alamin* agar bisa menggarami kehidupan masyarakat. Kalau tujuan itu bisa dicapai dengan jalan hikmah-damai, maka jalan ini mutlak dilalui oleh setiap muslim.

Tatkala Islam kemudian mampu menjadi gerakan baru, menciptakan masyarakat baru, dan berhasil menancap dalam diri sanubari setiap orang yang ada di sekitar Kanjeng Nabi Muhammad, ia dengan cepat menyebar ke seantero Arab. Dan, tatkala Kanjeng Nabi wafat, beliau telah meninggalkan para sahabat dan warisan berupa wahyu-wahyu yang tertulis oleh catatan-catatan para sahabat; dan perkataan-perkataan atau pesan-pesan yang diujarkan kepada para sahabat. Pada masa para sahabat, kemudian wahyu itu selesai dikumpulkan dan menjadi pegangan pokok, hingga hari ini, yaitu berupa al-Qur'an dan sunnah yang terkumpul di dalam kitab-kitab hadits, yang penjelasan-penjelasannya dilakukan para ulama, sufi, dan mereka yang menekuni di bidangnya.

Bersamaan dengan itu, Islam menyebar luas, sampai pula ke Nusantara, Asia Selatan, Afrika, China, dan Eropa, lewat para ulama, sufi, pendidik, dan penyebar Islam. Para pendakwah mendasarkan pada pegangan al-Qur'an, sunnah, kesepakatan para sahabat, pendapat-pendapat pendahulu Islam, dan kreativitas mereka dalam mengajarkan Islam di tanah-tanah yang dijangkau; dan pada saat yang sama, di antara para pendakwah itu ada yang terus mempraktikkan tradisi dzikir yang diperoleh dari pendahulunya sampai kepada Kanjeng Nabi Muhammad, berupa dzikir-dzikir tarekat, di samping tetap melakoni dzikir-dzikir yang diajarkan Kanjeng Nabi yang didokumentasi oleh kitab-kitab hadits.

Perluasan wilayah Islam yang membentang itu, di mana-mana mewujud: ada yang dalam bentuk dan ekspresi keIslaman

yang sama, tetapi juga ada corak-corak tertentu yang menjadi karakternya di wilayah-wilayah tertentu, terutama karena menghadapi masyarakat, adat, dan situasi politik-ekonomi-budaya yang berbeda-beda. Islam yang dikembangkan dengan berpijak pada tradisi gurun, akan berbeda dengan yang berpijak dari tradisi sungai-sungai, pertanian, dan pesisir, seperti misalnya di Nusantara ini.

Dalam hal demikian, Isnus menjadi bagian dari *nubuatan* Islam *rahmatana lil `alamin* yang diberitakan al-Qur'an dan dibawa Kanjeng Nabi Muhammad, yang sampai ke wilayah Nusantara. Islam yang datang di wilayah ini berpijak pada masyarakat yang bercorak pesisir dan agraris sekaligus, bercorak sungai-sungai, dipisah-pisahkan oleh laut. Di samping itu, Nusantara telah didahului oleh agama-agama lain, yaitu Hindu-Budha dan keyakinan-keyakinan lama yang masih ada. Islam datang kemudian dikembangkan dengan cara yang sesuai keadaan dan corak masyarakatnya, sehingga diterima dan mampu berkembang secara apik, meskipun di sana-sini juga sering dijumpai titik-titik lemahnya.

Isnus menjadi ekspresi orang-orang Nusantara yang beragama Islam yang mengikuti Kanjeng Nabi Muhammad, lewat al-Qur'an, as-sunnah, Ijma, qiyas, kata-kata dan pendapat para salaf yang shalih, lewat mimpi-mimpi yang benar dan *mukasyafah*; yang diterapkan dalam konteks Nusantara oleh para pembawanya, para penyebarnya, dan para ulama sufi yang menopangnya; yang bergulat dengan keadaan, dengan politik, budaya, dan keadaan di Nusantara, sesuai dengan tantangannya yang membawakan satu corak tertentu, corak yang tetap memiliki kekentalan warna Nusantara-nya.

Bisa saja corak Isnus nilai-nilainya ada di tempat lain dan memiliki kesamaan, meski bentuk-bentuk dan ekspresi olahan tradisinya berbeda; metode-metode yang dilakukan para pembawanya berbeda; dan karya-karya yang dihasilkannya berbeda. Dan, hal demikian tidak masalah, karena justru

membuktikan *nubuatan* Islam *rahmatan lil 'alamin* di dalam al-Qur'an semakin memperoleh kenyataan di berbagai belahan dunia. Apalagi sudah jelas, Isnus bukan sebuah keunikan yang dihadapkan dengan keantikan-keantikan lain. Isnus adalah sebuah pandangan hidup, keyakinan-keyakinan, dan seperangkat khazanah yang dimiliki oleh masyarakat pendukung Isnus.

Isnus dan Generasi NU

Isnus, sebagai gagasan dan model gerakan yang dilakukan NU adalah sesuatu yang serius, dan didasarkan pada konjungtur pemikiran dan gerakan yang terjadi di dalam NU, kebangsaan dan dunia, bukan asal jiplak dan *jeplak*. Munculnya gagasan ini tidak pula sekedar ikut *trend*, sebab Isnus sebagai istilah dalam dunia akademik sudah dimunculkan beberapa tahun belakang, bahkan oleh banyak pegkaji Islam di Indonesia. Kajian-kajian tentang itu di antaranya dilakukan oleh para intelektual di kalangan Islam Tradisi. Bahkan Azyumardi Azra saja, yang meski seorang Islam Modernis, tidak mampu menyembunyikan mutiara kebenaran yang dikandung dalam tubuh khazanah Isnus dalam mengkaji *Jaringan Ulama di Nusantara* (Mizan, 2013). Secara istilah, Gus Dur sering mengungkapkan ini dalam *Membaca Sejarah Nusantara* (LKiS, 2010) dan obrolan dengan para muridnya. Hal ini kemudian menjadi terus dikembangkan secara intens, bukan asal-asalan, apalagi asal meng-klaim. Kelahiran gagasan-gagasan yang ada selama ini selalu menjadi sebuah gagasan besar, ketika panitia Muktamar NU ke-33 di Jombang memprakarsai diskusi-diskusi soal Isnus.

Sebagai sebuah kajian akademik, bisa saja Isnus dimulai oleh siapa saja. Akan tetapi sebagai sebuah skenario gerakan peradaban, Isnus adalah khas sejarah dan mandat gerakan Islam Tradisi, di antaranya diwakili Nahdlatul Ulama, NW, al-Washliyah, Perti, dan lain-lain. Di Jawa geneaologi mereka bersilsilah pada ajaran Islam para wali (di Jawa disebut Wali

Songo), para sufi, dan 'alim ulama pembawa ajaran Islam awal di bumi Nusantara dalam haluan *ahlussunnah wal jama'ah* yang bersanad akhir kepada Kanjeng Nabi Muhammad Saw., yang bergulat dan hidup dalam konteks Nusantara. Inilah nalar dasar keagamaan Isnus.

Dalam konteks bangunan nalar tersebut, maka perlu kiranya menelisik sebentar ke belakang. Bagi kami, khususnya dalam tubuh NU, sebelum Isnus menjadi sebuah gelombang wacana publik, di tubuh NU telah ada beberapa model gerakan pemikiran yang mendahului. Kami batasi saja bentang waktu pasca Khittah 1984, dengan alasan bahwa itulah momentum NU benar-benar menyeriusi beberapa bentuk gerakan pemikiran yang mendalam tanpa harus terjebak dalam kepentingan praktis politis sebagai partai politik. Sehingga, sumbu gerakan pemikirannya bersifat panjang dan memiliki basis epistemologi dan metodologi yang cukup jelas dan terstruktur.

Pasca kembali ke khittah pada Muktamar 1984, setidaknya ada dua gerbong gerakan pemikiran NU, yakni: *pertama* "pribumisasi Islam", yang erat dengan ide tentang "NU dan *Civil Society*" dan "Gerakan Kultural", yang digagas oleh KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur); dan *kedua*, post tradisionalisme (Postra) Islam yang digagas sebagian kalangan muda NU. Sebagai konstruksi pemikiran, keduanya dapat dibedakan dalam ranah analisis, namun keduanya juga memiliki titik sambung yang sangat erat dalam aras espistemologis dan metodologis. Keduanya harus diakui mendapatkan sambutan yang hangat di kalangan intelektual muda NU, dengan banyaknya kajian, penelitian, dan artikel yang mengelaborasinya lebih dalam.

Gelombang pribumisasi Islam di samping berkait dengan seruan etik dan nilai dalam mendekati Islam, tetapi juga adanya elaborasi lebih dalam tentang aspek metodologinya, sebagaimana diungkapkan Gus Dur di dalam wawancara panjang soal pribumisasi Islam. Sementara pemikiran Postra berusaha melengkapi konstruksi pemikiran pada ranah

epistemologis dan metodologisnya. Hanya saja, dalam bahasa Ahmad Baso, gagasan pribumisasi Islam ala Gus Dur adalah sebuah tahap pembentukan Postra yang baru sampai pada tahap gagasan dan ide awal (Ahmad Baso, 2006: 166).

Postra pada tahap espistemologi lahir pada periode awal tahun 2000-an ketika intelektual muda NU mulai berkenalan dengan beberapa pemikir Islam kritis dari wilayah Timur Tengah seperti Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd, Arkoun, dan Muhammed Abed Al-Jabiri. Puncaknya, gelombang pemikiran Postra menemukan basis epistemologisnya ketika karya tokoh terakhir yang disebut diterjemahkan ke bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta.

Tentu saja, menjadikan gagasan pribumisasi Islam ala Gus Dur dan Postra sebagai salah satu jalan melacak akar genealogis Isnus sangat bisa bermasalah dan simplifikasi. Pada aras epistemologi, usaha mengkaitkan keduanya bisa terjebak pada logika linear bahwa gagasan sebelumnya secara utuh mempresedeni gagasan selanjutnya. Dengan begitu, seakan-akan kami memposisikan masing-masing secara *taken for granted,* sebagai sudah selesai dan matang dengan sendirinya dengan konstruksi teoretiknya yang *fixed* dan subtil. Dinamika dan kompleksitas di dalam gagasan-gagasan tersebut bisa jadi terabaikan.

Kami berupaya mencari titik sambung antar keduanya minimal karena 3 alasan. *Pertama*, kehendak untuk mencoba merumuskan rancang bangun gagasan Isnus yang lebih komprehensif yang semestinya memiliki bahan-bahan awal dari kajian kesejarahan pemikiran yang sudah ada untuk membuatnya lebih maju (*progressive*), operasional. Istilah progresif ini sengaja ditulis dengan semangat yang sama dengan sebuah catatan dari Rumadi yang membedakan karakter NU pada fase pra khittah dan setelah khittah 1984. Rumadi mencatat bahwa periode pra khittah, keberhasilan perjuangan NU selalu diukur pada bagaimana NU berhasil

menempatkan kader-kadernya pada posisi strategis di pemerintahan, sedangkan pasca khittah ukurannya lebih pada sejauh mana NU memberikan andil pada arus pemikiran yang bersifat alternatif-progressif terhadap agenda pemberdayaan rakyat untuk melawan otoritarianisme rezim Orba (Rumadi, 2008).

Kedua, sebagaiikhtiar untuk mengeliminasi kesan bahwa Isnus adalah gagasan yang lahir dari ruang kosong, tiba-tiba muncul tanpa preseden yang mudah dituduh sebagai gerakan reaksioner, atau lebih parah lagi sebagai semata "proyek sesaat".

Ketiga, baik gagasan "pribumisasi Islam" atau Postra sama-sama memiliki ruang kajian dan bangunan epistemologi pada bangunan keIslaman yang berbasis pada budaya lokal Indonesia atau Nusantara dengan dialektika kritik nalar keIslaman, kebangsaan dan kemodernan dalam satu paket yang saling melengkapi. Dengan sendirinya, Isnus berupaya menjadikan keduanya sebagai basis gagasan untuk mem-praksiskan bangunan epistemologi dan metodologinya dalam bangunan skenario peradaban dunia, sebagai bahan-bahan, bukan satu-satunya bahan.

Jika ditelisik pada agenda-agenda gerakan masing-masing pemikiran akan terlihat sebuah alur yang maju (*progressive*). Jika pribumisasi Islam menitikberatkan pada kekuatan masyarakat sipil untuk melakukan "perlawanan kultural" dalam konteks kebangsaan dalam merespon negara despotik Orde Baru, maka Postra lebih tajam dalam membangun basis epitemologis dan metodologisnya dalam konteks negara di era reformasi. Penguatan masyarakat sipil ala Gus Dur telah memampukan lahirnya gerbong gerakan anak Muda NU yang ingin melakukan transformasi sosial dengan berbekal tradisi, sekaligus mendinamiskan tradisi tersebut. Kerja diaspora anak muda NU tampak lebih luas ketika gagasan masyarakat sipil dan perlawanan kultural ini ditelorkan oleh Gus Dur. Mereka inilah, yang kemudian dikategorikan sebagai generasi

post-tradisionalisme Islam, yang bermodal tradisi mereka sendiri, tapi dengan sikap kritis dan semangat revitalisasi dan transformasi.

Dalam kerangkanya, Postra dibangun atas dasar 2 kritik nalar, yakni kritik espistemologi dan kritik nalar politik atas tradisi Islam, pemikiran barat dan budaya lokal. Ahmad Baso menulis bahwa bangunan metodologis ala Postra dibangun atas dasar usaha pencarian "sintesa-sintesa baru dalam dialog kritisnya antara tradisi Islam dengan tradisi barat dan budaya lokal" (Ahmad Baso, 2006: 166). Jika dalam kritik espistemologisnya, Postra mengkritik produk kebudayaan kekuasaan militer sejak masa *tadwin* (abad 2 H), lanjut Baso, maka pada level praksis dan nalar politiknya, Postra melakukan resistensi terhadap segala hal yang berbau militer yang melahirkan sebuah konstruk pengetahuan esensialis yang selalu menampilkan dirinya "seakan-akan" netral dan selalu melakukan monopoli kebenaran. Baso menandaskan bahwa "politik Postra adalah politik demokrasi dan *civil society*" (*Ibid.*, hlm. 175). Di sini, tampak sekali bahwa Postra adalah kelanjutan atau pendalaman gagasa Pribumisasi Islam ala Gus Dur dengan metodologi dan bangunan espistemologi yang lebih sistematis.

Namun, tradisi Postra terkesan lebih mengedepankan dialog tradisi Islam dengan perkembangan pemikiran Barat; dan banyak mengambil ilham dari pemikir-pemikir Timur Tengah yang tercerahkan. Tradisi Islam dengan basis budaya lokal masih kurang dikaji secara mendalam sebagai bahan dasar kelengkapan konstruksi espistemologis dan metodologisnya; tidak menyentuh aspek-aspek ruang batin Islam Tradisi; dan tidak berhasil menemukan nilai-nilai yang digali dan dikembangkan masyarakat Isnus.

Kelemahan demikian diisi oleh Isnus sekaligus meramunya secara konstruktif ke dalam sebuah bangunan praksis untuk membangun peradaban Isnus untuk kemashlahatan bangsa Indonesia dan dunia. Dalam dimensi kekinian, hal ini menjadi

semakin relevan melihat perkembangan wacana negara bangsa yang sudah semakin berubah. Jika masa pra reformasi, pola perjuangan rakyat selalu berada dalam spektrum berpikir "*civil vs state*" atau "rakyat melawan negara", pasca reformasi spektrumnya menjadi lebih dinamis. Aktor di masing-masing domain semakin kompleks membentuk relasi yang tidak binair. Isnus memberikan perspektif pengkayaan yang di bagian akhir buku ini, dianggap sebagai jalan keselamatan masyarakat Indonesia yang lebih mashlahah. []

Bagian 3

Islam Nusantara, Gerakan Kultural, dan Islam Tradisi dalam Sejarah Muslimin

Gerakan Kultural

Satu hal penting sebelum membicarakan hal-hal lain yang berkaitan dengan Isnus, soal gerakan kultural di dalam tradisi kalangan muslim, penting dibahas. Sebab, tradisi gerakan kultural di kalangan Islam dan dunia muslim ini membentuk kekuatan Islam Tradisi, yang dalam kasus di Nusantara, proses ini membentuk Isnus. Gerakan kultural ini mengambil tipe dan corak dalam gerakan Islam yang bertumpu pada kekuatan rakyat sipil, berbekal konstruksi pengetahuan, dan mengandalkan kekuatan moral.

Tradisi gerakan kultural yang kemudian membentuk pola Islam Tradisi di dalam dunia muslim, muncul bersamaan dengan sejarah Islam itu sendiri. Gerakan kultural ini dilakukan dan dipimpin oleh tokoh-tokoh muslim generasi awal dari kalangan tasawuf atau sufi, kemudian dilakukan para faqih, dan diikuti bidang-bidang yang lainnya, termasuk di bidang teologi. Gerakan kultural ini mengambil peran membangun

masyarakat Islam, di luar prakarsa dan dikte kekuasaan politik yang dikendalikan militer, meskipun tetap ada di dalam lingkup dan wilayah kekuasaan politik itu sendiri.

Inti dari gerakan kultural ini, awalnya muncul dari gerakan tasawuf, yang berakar dari Islam sendiri sejak zaman Nabi. Gerakan ini berupaya membentuk kehidupan luhur bagi pribadi-pribadi muslim. Wujud gerakan ini adalah laku zuhud dan asketis yang dilakuka para sahabat. Pada zaman Nabi, Masjid Nabawi, salah satu serambinya menjadi pusat dari gerakan ini, yang dalam kitab-kitab *babon* tasawuf, misalnya dalam kitab yang ditulis al-Kalabadzi yang berjudul *at-Ta`aruf li Madzhabi Ahli at-Tashawwuf* (1993), dan *Hilyatul Auliya wa Thabaqatul Ashfiya'* (1988) yang dikarang oleh Abu Nu'aim al-Ashfihani, mereka disebut sebagai *ahlu shuffah*. Gerakan ini semakin massif di kalangan orang-orang shaleh kritis, bersamaan dengan munculnya pergolakan politik di kalangan umat Islam saat itu yang semakin menampilkan kekacauan.

Pertama, sejak terbunuhnya Khalifah Usman dan pengangkatan khalifah Ali, sudah ada di antara para sahabat Nabi yang sangat khawatir dengan kondisi adanya perpecahan dan orang saling membunuh di antara sesama muslim. Di antara mereka kemudian melakukan gerakan batin, berdoa, dan memperbanyak wirid, serta introspeksi, menarik diri, dan mengajari masyarakat untuk berperilaku luhur. Prinsip mereka, seperti disebutkan oleh at-Taftazani dalam *Madkhal ila Tshawwufil* Islam di antaranya berbunyi: "Jangan memerangi Ali, tetapi juga jangan ikut berperang bersamanya" (at-Taftazani, 1997: 65). Di antara mereka ini ada sahabat-sahabat senior, seperti Saad bin Malik, Saad bin Abi Waqash, `Abdullah bin Umar, dan lain-lain.

Kondisi ini dilanjutkan pada masa Dinasti Umayyah yang banyak menampilkan sosok pemerintahan militer. Ketika *Amul Jamaah* berlangsung dengan relanya Imam al-Hasan bin Ali menyerahklan kepemimpinan umat Islam kepada Mua'wiyah,

dengan syarat harus diadakan *syura* di kemudian hari dengan para sahabat di Madinah, para pengikut al-Hasan yang kecewa tetapi tidak mengangkat senjata, banyak yang kemudian menekuni dunia spiritual. S*yura* yang dijanjikan itu pun tidak pernah dijalankan Mu'awiyah, manambah kegetiran para zahid dan shaleh di kalangan muslim awal.

Kasus-kasus tindakan militer yang kejam dan terjadinya pembunuhan terhadap tokoh-tokoh panutan masyarakat, di antaranya dibunuhnya Imam al-Husain bin Ali; penyerangan Madinah yang menjadi tempat kediaman para sahabat oleh pemimpin militer Dinasti Umayyah, Hajjaj bin Yusuf, semakin memicu gencarnya pencarian spiritual, introspeksi ke dalam bagi para sahabat dan tabiin yang shaleh. Hal ini mendorong lahirnya gerakan *al-bakka'un* dan *at-tawwabun* di kalangan para sahabat dan tabiin besar, yang menjadi cikal bakal terkonsolidasinya gerakan kultural dalam bentuk tasawuf di kalangan para sufi berikutnya.

Kedua, pemerintahan Islam yang berlangsung sejak masa pemerintahan Umayyah sampai pada zaman kekhalifahan Islam di Turki Utsmani ditopang oleh pemerintahan militer. Pemerintahan yang berjalan pada saat Dinasti Umayyah, khalifahnya adalah sekaligus sebagai pemimpin militer; dan di daerah-daerah gubernur yang berkuasa adalah militer. Pendekatan-pendekatan secara militeristik seringkali menimbulkan kengerian bagi pemimpin spiritual dan anggota shaleh di kalangan masyarakat.

Lahirnya kalangan para imam tashawuf dan fiqh di masa Umayyah dan Abbasiyah, pada dasarnya adalah oposisi dan ekspresi dari perlawan kultural atas dominasi kekuasaan militer yang seringkali menggunakan agama untuk mengabsyahkan tindakan-tindakannya. Sebagai contoh, menurut KH. Abdurrahman Wahid, dalam buku Islam *Kosmopolitan* (2007: 272), dan juga disebut Marshal G. Hodson dalam buku *The Venture of* Islam (Hodson, 1974, I: 234), Khalifah al-Mutawakkil

pada zaman Abbasiyah, dibunuh atas perintah panglima militernya sendiri pada tahun 847 M, yang menunjukkan kuatnya militer berkuasa.

Gerakan dan corak militeristik dalam pemerintahan muslim itu memunculkan oposisi dari tiga kelompok di kalangan imam-imam Sunni: para imam yang menekuni dunia zuhud dan asketis, seperti Imam Hasan al-Bashri, yang kemudian membina kader-kader di dalam lingkaran-lingkaran pengajarannya; para imam tabiin besar yang lain juga membina kader-kader di dalam pusat-pusat pendidikan yang melahirkan tradisi awal fiqh untuk menemukan prinsip-prinsip Islami dalam bermasyarakat; dan perdebatan teologis yang sangat berhubungan dengan dimensi dan aspek kekuasaan politik.

Para faqih menekankan perlunya hidup bernegara dan bermasyarakat yang didasarkan pada prinsip-prinisp konstitusional, yang didasarkan pada prinsip-prinsip Islam, untuk mengkritik kecenderungan militeristik yang berlangsung. Dari fenomena ini lahir para imam fiqh, yang di kalangan 4 imam Ahlussunnah Waljamaah, semuanya mengambil jalan oposisi loyal, tidak mau menjadi alat dari penguasa, tetapi juga tidak memberontak. Sikap demikian, pada dasarnya adalah cerminan dari oposisi loyal yang dilakukan secara shaleh, dan itu dilakukan sebagai gerakan kultural membangun masyarakat Islam di tengah kekuasaan pemerintahan militer yang sangat kuat.

Gerakan kaum sufi kemudian membentuk lingkaran-lingkaran persaudaran dan jaringan, guru murid, yang di antaranya juga dilakukan oleh Imam Hasan al-Bashri, kemudian diteruskan oleh Imam al-Junaid, dan tokoh-tokoh lain, berusaha melakukan perlawanan dengan membina masyarakat. Mereka melihat perbaikan diperlukan untuk merombak akhlak masyarakat, yang itu hanya mungkin dilakukan dengan mengajarkan ilmu rohani. Tujuannya agar pribadi-pribadi muslim menjadi orang yang shaleh. Mereka kemudian

merumuskan konsep-konsep sufi untuk mengimbangi pola-pola politik dan kekuasan di tengah masyarakat yang banyak dikendalikan oleh pemimpin militer, yang membawa akibat-akibat, tidak semuanya sejalan dengan prinsip-prinsip moral yang diajarkan Islam.

Gerakan teologi, melahirkan teolog-teolog yang saling berdebat, pada dasarnya juga berkaitan dengan kekuasan politik. Mereka yang mendukung Dinasti Umayyah, mengkampanyekan, bahwa sudah menjadi takdir Allah menentukan pemerintahannya di kalangan kaum muslimin, yang hal ini melahirkan teologi Jabbariyah. Muncul perdebatan yang dilawan oleh oposisi yang menekankan aspek keadilan dan kekritisan apa yang dilakukan pemerintah militer, dianggap tidak serta merta sejalan dengan Islam, dan tindakan penguasa seperti itu mestilah dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan, karena manusia diberi hak menentukan pilihan. Terjadi adu argumentasi, bahkan sampai ada perburuan politik terhadap lawan-lawan teologis adalah cermin pertarungan politik di tengah kekuasaan pemerintahan militer saat itu. Perdebatan teologi mencerminkan watak pemihakan dan perlawanan di dalam pertarungan teologis, yang dipicu salah satunya oleh adanya pemerintahan militer yang sangat kuat di kalangan umat Islam.

Ketiga, muncul keadaan ketika semakin luasnya wilayah Islam, dan bekerjanya militer dan panglimanya menjadi penguasa-penguasa lokal di daerah, bersamaan dengan semakin banyaknya harta dan kekayaan yang dapat dibangun, terutama dari rampasan perang. Kehidupan Islam yang sejak awal lahir dari hidup nan jauh di Mekkah, kemudian berinteraksi dengan dunia lain, baik dengan Bizantium, Persia, dan wilayah-wilayah lain, membawa dampak-dampak bagi kehidupan moral yang digelisahkan para imam spiritual yang masih memiliki kedekatan dengan para sahabt Nabi. Mereka melihat, kehidupan duniawi yang tidak *apik* semakin digandrungi

elit penguasa dan pemimpin politik, dengan mengabaikan keadilan. Mereka ini, kemudian memperkuat barisan dalam mengembangkan gerakan kultural berbasis di masjid-masjid dan halaqah-halaqah keilmuan.

Dari gerakan kultural ini melahirkan ledakan kader di pusat-pusat pengajaran kultural para imam, yang menjadi penopang dari kekuataan masyarakat Ahlu Sunnah Waljamaah, yang kemudian disebut Sunni. Sementara orang-orang Syiah banyak melakukan gerakan bersenjata dalam melawan kekuasan pemerintahan militer. Apa yang telah diajarkan di lingkaran-lingkaran pengajaran itu, seperti di kalangan imam-imam fiqh, sebagian di antaranya mencoba untuk membenahi kehidupan masyarakat Islam dan membangunnya dengan masuk ke dalam kekuasaan. Mereka ada yang menjadi *qadhi,* utamanya pada zaman Abbasiyah; dan pada saat yang sama, perbincangan prinsip-prinsip hidup konstitusional semakin mendapat tempat di dalam masyarakat. Pergeseran ini menimbulkan, paling tidak, perimbangan kekuatan untuk memberikan pandangan-pandangan non militer masuk dalam masyarakat Islam dan kekuasaan pemerintahan.

Pada saat kehidupan yang demikian mulai tumbuh, masygulnya kendali pemerintah pusat Dinasti Abbasiyah semakin kecil, dan pemerintah-pemerintah daerah yang dikendalikan militer sermakin kuat, bahkan mereka banyak yang mengangkat diri sebagai sultan-sultan lokal. Kondisi ini memperluas keretakan moral di kalangan masyarakat, karena Islam semakin tercerai berai, dan memperparah situasi. Menghadapi itu, Khalifah ingin ada perimbangan kekuatan, dengan mengandalkan kekuatan tentara budak yang diambil dari Turki, tetapi tetap saja bertumpu pada militer, yang akhirnya tentara budak ini justru tidak bisa dikendalikan. Militer bekas budak ini justru mengambil peran inti pemerintahan dalam kekhilafahan yang semakin hancur.

Kondisi ini diperparah oleh keadaan ketika fiqh yang awalnya menjadi kekuatan untuk menemukan jalan bagi prinsip-prinsip konstitusional menjalankan pemerintahan dan bernegara yang sesuai dengan prinsip Islam untuk mengimbangi pemerintahan militer, dan membentuk lingkar masyarakat Islam di akar rumput, mulai menampakkan kekakuan dan dimanfaatkan kekuasaan politik pemerintahan militer, ketika harus berhadapan dengan gerakan tasawuf. Perpecahan ini dirasakan oleh gerakan di kalangan para sufi, ketika mereka divonis dan dianggap bertentangan dengan uangkapan-ungkapan syariat. Perpecahan semakin mengkristal sejak dihukumnya al-Hallaj oleh para ahli fiqh Madzhab Dhahiri di masa pemerintahan Abbasiyah; dan di masa-masa selanjutnya, hal ini berlanjut dalam kasus-kasus lain, meski dengan skala kecil.

Kejadian demikian mendorong kekuatan tasawuf mengambil peran dalam gerakan kultural (biasanya bersamaan dengan para sastrawan), yaitu ketika akhirnya fiqh dan para ulama menjadi mapan dan menjadi bagian dari kekuatan inti pemerintahan yang memberikan legitimasi-legitimasi bagi tindakan kekuasaan yang tetap saja militer. Pada saat itu, di dalam tasawuf juga mulai terjadi reorganisasi, yang dari awalnya hanya gerakan asketis dan zuhud, beralih menjadi gerakan lingkaran dari guru-murid di dalam pengajaran sufi, dan beralih lagi ke dalam konsolidasi di dalam gerakan tarekat. Mereka ini kemudian mengambil peran di dalam proses gerakan kultural masyarakat Islam dan menyebarkan Islam ke berbagai wilayah semakin massif dan sangat kuat.

Organisasi-organisasi tarekat ini semakin kuat dan menonjol, mampu menghimpun murid-murid yang banyak di berbagai pelosok belahan dunia muslim. Sampai munculnya tiga dinasti di dalam dunia muslim: Turki Ustmani, Safawi, dan Mughal, pada dasarnya pemerintahannya tetap bertumpu pada militer, tetapi sudah memperoleh imbangan kekuatan

dari kalangan fiqh; dan lambat laun, guru-guru tarekat ikut juga dalam proses-proses kekuasaan, terutama yang menjadi penasehat Sultan atau menjadi kekuatan inti di masyarakat. Akan tetapi, dominasi percaturan kekuasaan politik tetap dipegang militer di kalangan dunia Islam, bahkan hingga zaman modern ini.

Adanya jalan rekonsiliasi antara tarekat-tasawuf dengan fiqh setelah mengalami konflik dan keretakan, terutama setelah dihukumnya al-Hallaj, oleh kerangka pengetahuan yang diletakkan Imam al-Ghazali, Imam al-Qusyairi, Syaikh Abdul Qadir al-Jilani, Imam asy-Syadzili, dan para imam tarekat, memperkuat gerakan kultural di kalangan Sunni yang membentuk Islam Tradisi. Pada saat yang sama, teologi Sunni al-Asyariyah dan al-Maturidiyah, memperoleh tempat di kalangan rakyat yang disebarkan oleh para guru sufi, fiqh, dan para sultan di sebagian besar belahan dunia muslim, sehingga gerakan kultural Islam memperoleh tempat yang subur. Sampai terbetuknya negara-bangsa dan runtuhnya Turki Utsmani, gerakan kultural yang mewarisi Islam Tradisi, memiliki daya oposisi, mandiri, dan tidak masuk dalam lingkaran kekuasaan politik secara langsung, masih saja tetap ada dan kuat.

Akar Islam Tradisi

Akar dari Islam Tradisi, di mana-mana menurut Sayyid Hossein Nasr dalam bukunya berjudul *Traditional Islam in The Modern Wordl* (1987), bertumpu pada khazanah tasawuf. Dengan semangat dan gerakan rohani yang dibawa oleh tasawuf, masyarakat Islam diberi pengarahan dan pencerahan untuk berIslam, pertama dan yang utama dengan cara melakukan revolusi rohani, dengan disandingkan pada aspek syariat. Kerangka yang dikatakan oleh Sayyid Hossein Nasr ini, formulasinya telah diletakkan oleh Imam al-Ghazali, Imam al-Qushairi, dan para pendahulu sufi.

Bagi Islam Tradisi, agama mestilah ditempatkan secara proporsional, yaitu diakui dan dijalankannya dimensi esoterik Islam atau dimensi batin; dan diamalkannya dimensi lahir secara bersamaan. Sebab tasawuf dan ilmu batin dalam Islam memberikan sarana lengkap untuk mencapai kualitas diri pribadi muslim. Di dalam dunia Islam, nilai-nilai tasawuf ini telah menancapkan semangatnya di semua kehidupan kaum muslimin, yaitu pentingnya menghayati makna-makna batin dari apa yang dilakukan secara lahir; dan pentingnya memahami tujuan-tujuan dilakukannya aspek lahir; dan pentingnya menekuni laku-laku hati bagi setiap muslim untuk meningkatkan kualitas pribadi dan masyarakat.

Akar sejenis ini menghidupi Islam Tradisi di kalangan Sunni, yang ketika berhadapan dengan masyarakat berbeda wilayah, karakter, budaya dan bahasa, tidak dilihat secara hitam putih, dan halal haram semata. Tasawuf melihat pada kualitas dan penghargaan pada pencapaian ketakwaan seseorang muslim, yang itu hanya bisa dilakukan secara gradual, sebagaimana laku-laku di dalam *suluk* sufi, yang tidak bisa langsung dirangkum dalam satu pendakian. Hal ini juga menjadikan penampilan Islam berwajah ramah, fleksibel, gradual, terus menerus, dan berkesinambungan dengan tetap berpijak pada tradisi yang ada.

Dengan jalan tasawuf ini, mengharuskan bagi mereka yang menempuh jalannya, untuk merekonsiliasi aspek-aspek dinamika situasi politik dan keadaan, dan menjembataninya dengan tuntutan syariah formal. Konsekuensinya, ini menumbuhkan etos kreativitas Islam dan memunculkan keberanian, bahkan termasuk keberanian untuk bersikap mandiri dari kekuasaan politik, menyatakan sikap, dan mengorganisir gerakan. Hal ini telah banyak dibuktikan oleh gerakan-gerakan di belahan dunia muslim, yang memang menjadikan tasawuf sebagai inti dari ajaran Islam.

Sentuhan tasawuf ini diperkaya oleh kenyataan bahwa rekonsiliasi dengan syariat itu, tidak hanya soal beriringan semata, tetapi juga memerlukan kecanggihan untuk menalar dan memiliki ilmu-ilmu tertentu. Dalam tradisi Islam, hal ini memerlukan ilmu perangkat semacam *ushul fiqh*, *qawaidul ahkam*, dan lain-lain. Memanfaatkan perangkat-perangkat keilmuan demikian ini, menambah etos tasawuf yang dinamis di masyarakat, dan bisa menapaki di jalan gerakan kultural, memperoleh sokongan yang kuat. Relasi dengan tradisi lokal dan kebudayaan, suku bangsa dan lain-lain, akhirnya dinalarkan dan diargumentasikan dengan ilmu-ilmu pendukung untuk memahami syariat itu.

Nalar demikian masih ditambah dengan kearifan sufi dan tasawuf, yang selalu melakukan tindakan tidak semata-mata, dengan mengukur untung rugi dari sifat material, juga tidak semata-mata diukur dengan sukses atau berhasil dalam jangka pendek. Kearifan sufi dan tasawuf mengajarkan menghargai proses, menghargai masyarakat yang didakwahi, menghargai kemanusiaan, menghargai pilihan dan kesadaran, dan tidak hendak memaksakan diri untuk menjadikan harus sama karena mempertimbangkan kondisi, lamanya sebuah proses harus dijalani, dan keyakinan selalu ada anugerah Allah dan ketetapan Allah (*qadha*' dan *qadar*) terpatri dalam keyakinan.

Penglihatan yang demikian, menjadikan masyarakat Islam sebagian besar di dunia muslim tetap hidup di dalam ranah gerakan-gerakan kultural, yang menjadi inti dari masyarakat muslim Sunni di mana-mana tempat. Di masa lalu hal ini menjadi jalan bagi proses Islamisasi di banyak tempat, termasuk di Nusantara. Yang tidak kalah pentingnya, menjadi jalan bagi kreativitas untuk menyusun dan merumuskan rekonsiliasi bagi kebuntuan-kebuntuan hidup di masyarakat, termasuk melahirkan Islam Tradisi yang kaya, sekaligus mampu mewadahi keragaman, dengan tetap tidak kalah Islaminya

dibandingkan dengan jenis aspirasi mereka yang mengklaim paling Islami di luar Islam Tradisi.

Isnus sebagai Gerakan Kultural

Isnus adalah bagian dari Islam Tradisi yang hidup di Nusantara, melalui jalan yang mula-mula adalah gerakan kultural. Beberapa tilikan dalam refleksi dan Jasmerah di bagian sebelum ini, telah jelas, bahwa gerakan kultural dilakukan para penyebar Islam. Dan jelas pula, hingga hari ini hal itu diteruskan, meskipun tetap mengakomodasi jalan politik-kekuasaan di dalam sejarah perjalanannya. Peradaban, perkembangan, dan hidup Isnus diairi oleh akar dari Islam Tradisi itu, yaitu jalan tasawuf dan gerakan kultural ini.

Hal ini terlihat pada fase sebelum abad ke-16, Islam datang ke Nusantara diinisiasi oleh para pendakwah dari kalangan sufi, bersama-sama bergandengan dengan para pedagang di daerah-daerah pesisir. Di Jawa mereka dikenal dengan istilah Wali Songo dari mulai generasi pertama hingga generasi terakhir (awal berdirinya Kerajaan Mataram Islam). Nama-nama pendakwah generasi pertama, di antaranya adalah Syaikh Subakir yang memiliki keahlian menumbal tanah Jawa agar tawar dan bisa menerima Islam. Petilasannya ada di Gunung Tidar, Magelang.

Jauh sebelum itu, Mbah Bangil atau Syaikh Ismail pada tahun 680 M sudah menyebarkan Islam di Jawa Timur. Tahun itu tatkala kekuasaan dunia Islam ada di tangan kekhilafahan Dinasti Umayyah. Selain itu juga ada Maulana Ali Syamsu Zain yang hidup pada zaman Prabu Jaya Baya dan menjadi guru di Kediri. Generasi mereka diteruskan para Wali Songo berikutnya, yang makam-makamnya masih bisa dilacak dan diziarahi oleh para peziarah di kalangan Islam Tradisi di Nusantara.

Di luar pulau Jawa, Islamisasi awal juga dilakukan dengan jalan kultural lewat jalur perdagangan dan sufi. Yang terawal adalah di Sumatra, yang pada abad ke-7 masa Dinasti Umayyah sudah ada orang-orang Islam di Sriwijaya/Jambi yang saat itu bernama Muara Sabak, masuk Islam. Ada korespondensi antara Khalifah Umayyah, Umar bin Abdul Aziz dengan Sri Maharaja Lomasyarakatwarman soal Islam. Pengganti Sri Maharaja Lomasyarakatwarman, yaitu Sri Maharaja Srindawarman akhirnya diberitakan memeluk Islam. Korespondensi mereka ini dokumennya masih tersimpan di Museum Spanyol di Madrid. Hanya saja, wilayah ini kemudian berubah menjadi kekuasaan dalam pengaruh Kekaisaran China yang menganut agama Budha Mahayana, yang mampu menyingkirkan orang-orang Islam dalam pengaruh perdagangan lada di Sriwijaya.

Di tempat-tempat lain, seperti di Aceh dan Melayu, menurut Abu Bakar Atjeh dalam buku *Sekitar Masuknya* Islam *ke Indonesia* (Solo: Ramadhani, 1989), Islam datang mula-mula dilakukan oleh pendakwah, yang bernama Syaikh Ismail (namanya sama dengan yang di Bangil). Orang ini berhasil mengIslamkan Raja Pasai, tetapi sebelum itu juga sudah banyak ditemukan makam-makam dari orang Islam di Aceh.

Masih di tempat lain, dalam Buku *Sejarah Perkembangan* Islam *di Timur Jauh* (Lentera, 2001) yang ditulis Mufti Johor, bernama Sayyid Alwi bin Thahir al-Haddad, menyebut nama Syarif Muhammad bin Ali Zainul Abidin, yang mula-mula mengembangkan Islam di Mindanau Utara di tempat yang terkenal dengan nama Pulangi. Kemudian ia menjadi Wali di Mindanau. Ceritanya yang panjang itu ditulis dalam bukunya bernama *Sejarah Mangindanau*. Sayyid Thahir al-Haddad juga menerangkan bahwa pembawa Islam itu ada hubungan keturunan dengan Ali Zainal Abidin (cucu Nabi Muhammad) yang berangkat dari Hadramaut (Arab Selatan) ke Johor di Semenanjung Melayu.

Menurut al-Haddad, ada juga nama Syarif Abu Bakar (1450-1480 M.) yang turut menyiarkan agama Islam ke Sulu, berasal dari anak cucu Zainal Abidin juga. Penyiar Islam pertama di Mangindanau diperkirakan olehnya bernama Ibrahin Zainuddin al-Akbar, sedang Syarif Makdum atau Makdum Ishak (Maulana Ishaq) dianggap termasuk orang pertama membawa agama Islam ke pulau-pulau sebelah Timur.

Sampai tumbuhnya kerajaan-kerajaan Islam di Aceh silih berganti, Malaka, Jawa, dan lain-lain tempat, peran Islam kultural dan kaum sufi menjadikan agama ini diterima di kalangan rakyat dan bangsawan. Ditambah lagi dengan menilik hidup Hamzah Fanshuri yang menurut Drewes dalam *The Poems of Hamzah Fanshuri* (1986: 2-3) dicatat hidupnya sampai tahun 1621 M dan bertarekat, menunjukkan corak yang kuat keberlangsungan Islam sufistik di Nusantara. Kondisi ini berlangsung sampai ada hubungan lebih intens Nusantara dengan pusat Islam di Mekkah, di Haramain pada fase berikutnya di atas abad ke-16 yang mulai semakin kental corak fiqhnya, meskipun tetap inti tasawufnya tidak berubah.

Pada fase sesudah abad ke-16, ditandai dengan munculnya jaringan intelekual para murid Haramain, di antaranya yang tertua dan bisa dilacak adalah Syaikh Abdurrauf as-Sinkili, yang mengajarkan tarekat Syathariyah dan lahir pada tahun 1615 M. Tokoh ini memiliki banyak murid, termasuk penyebar-penyebar Islam awal di Jawa, seperti Syaikh Abdul Muhyi. Dari tokoh ini dan generasi seangkatannya atau sesudahnya di seantero Nusantara, corak Islam sufistik semakin memperoleh bentuk bergandengan dengan syariat yang diajarkan di Haramain.

Sampai munculnya kolonialisme Portugis, Inggris, Belanda, dan Jepang, dan hilangnya kerajaan-kerajaan Islam secara formal-substansial, gerakan kultural Isnus semakin kuat, karena mengambil bentuk dalam pilar-pilar di pesantren, dayah, dan masjid. Pada angkatan ini, Syaikhona Kholil, Hadhratus Syaikh Hasyim Asyari, dan angkatan mereka di Nusantara, yang telah

kembali dari Haramain, memperkuat konsolidasi gerakan kultural Isnus bercorak sufistik yang direkonsiliasi dengan syariat, dan terbentuknya organisasi-organisasi modern di kalangan masyarakat Isnus, di seantero Nusantara.

Jadi, hapusnya kerajaan-kerajaan Islam pada zaman kolonial, dan munculnya negara-bangsa, pada sisi lain memperkuat gerakan kultural di kalangan Islam Tradisi yang mengembangkan Isnus, karena mereka harus berpijak pada akar dan bergerak di penyangga-penyangga Isnus di lima pilar, ketika kerajaan sudah tidak ada, yaitu masjid, dayah-pesantren, tradisi, makam, dan tarekat. Gempuran tantangan modernitas, arus baru Wahabisme dan Islam-Islam *anyaran* yang juga bergerak secara kultural karena tidak memperoleh tempat di politik, dan Katholik-Kristen yang melakukan inkulturasi dalam gerakan kultural, ganti menjadi tantangan yang mesti dan harus berjibaku dengan Isnus.

Lima Pilar Isnus

Isnus dapat berkembang, hidup, dan didinamiskan terus di jagad Nusantara, karena memiliki pilar-pilar yang menyangganya, dengan segala kelemahan dan kelebihannya. Pilar-pilar Isnus ini menjadi pusat pengembangan Islam *rahamatan lil `alamin* di seantero Nusantara.

Masjid (Surau, Tajug, Langgar, dan Sejenisnya)

Di masa lalu, masjid atau bangunan sejenis yang lebih kecil seperti surau, tajug, dan langgar, menjadi pusat kebudayaan dan penggemblengan kader, di samping menjadi tempat menjalankan ritual. Masjid menjadi alternatif untuk membangun gerakan masyarakat Isnus. Memang peran masjid saat ini mulai bergeser, karena banyak perkembangan baru

di kalangan masyarakat. Akan tetapi masjid tetap menjadi penting dan menjadi pusat kegiatan masyarakat Isnus.

Tatkala masjid hilang, maka akan hilang pula Isnus. Hilangnya Isnus bukan berarti semata bangunan itu hilang, digantikan tempat-tempat agama lain. Hilangnya masjid Isnus, bisa terjadi ketika masjid tidak lagi menggunakan dan memiliki fondasi Isnus dan tidak menjadi pusat gerakan Isnus. Isnus akan dapat bertahan dan berkembang, bila masyarakat Isnus ini tetap menjadikan masjid sebagai pusat gerakan, dan mampu mempertahankannya, tanpa menghilangkan pusat-pusat kreativitas Isnus lain.

Dayah (Pesantren dan gedung pendidikan lainnya)

Dayah atau pesantren merupakan pilar kedua yang menyangga Isnus. Dari dayah ini, nilai-nilai Isnus diilmui dan ditransformasikan. Dari dayah pula, kaderisasi pemimpin masyarakat Isnus terus dilakukan. Memang harus diakui telah terjadi pergeseran pesantren-pesantren di Nusantara akibat perkembangan modern, yang menyebabkan adanya pesantren-pesantren tertentu mati, yang lain berkembang, dan yang lain lagi menjadi tempat pertarungan akibat adanya ahli waris di pesantren itu yang sudah menggunakan dunia pikir Islam yang bukan Isnus.

Dengan jernih mestilah dikatakan bahwa peran dan jasa pesantren untuk mengembangkan Isnus luar biasa besarnya. Oleh karena itu, perhatian terhadap pesantren harus dilakukan secara serius dan kuat. Karena pilar yang dimiliki masyarakat Isnus banyak bertumpu pada pesantren, yang biasanya bersebelahan dengan masjid. Baru setelah itu, diperhatikan hal-hal lain, tentang dunia pendidikan, sekolah, kursus, universitas, dan yang lain. Tanpa ada perhatian yang serius secara terorganisir terhadap dayah dan pesantren, Isnus

tentu akan mengalami degradasi, involusi, dan *al-azmah al-iqtishadiyah*, kemunduran.

Makam

Makam merupakan pilar penting dalam Isnus, karena dari makam inilah dikonstruksi pengetahuan dan nilai-nilai Isnus, baik berupa pengetahuan *mukasyafah-musyahadah*, pengokohan adat, atau pusat pengembangan spiritualitas; dan bahkan pusat pertahanan kebudayaan. Memelihara dan menjadikan makam-makam para wali, para leluhur dan orang-orang tua di kalangan masyarakat Isnus, akan ikut menentukan hidup dan matinya Isnus di tengah masyarakat. Di tengah situasi pertumbuhan kalangan non Isnus yang menyasar makam-makam keramat dan wali, memperhatikan makam merupakan bagian inheren dalam mempertahankan pilar-pilar Isnus. Mempertahankannya berarti mengilmui kembali tentang makam dan menempatkannya sebagain bagian gerakan kebudayaan di dalam Isnus, dengan seperangkat tradisi Isnus yang ada.

Tarekat

Tarekat menjadi pilar penting untuk mencetak kader pemberani sekaligus spiritualis di kalangan Isnus. Jumlahnya sangat banyak dan diorganisir dari desa-desa sampai kota di seantero masyarakat Isnus. Kehidupan mereka menampakkan ketenangan, tetapi sekaligus juga keberanian. Seperti gunung, pada dasarnya mereka terus menerus bergerak walau kelihatan *semilir* di permukaan. Para pemberani, pejuang, dan mujahid Isnus banyak tumbuh dari lingkungan mereka ini. Para wali juga banyak muncul dari tempaan dunia tarekat.

Yang diperlukan berkaitan dengan tarekat adalah memelihara terus menerus hubungan kerjasama di antara

mereka untuk membentengi nilai-nilai Isnus, yang *inheren* adalah nilai-nilai tarekat; berhadapan dengan upaya-upaya merusaknya, lewat politik praktis dan lewat gempuran Islam-Islam *anyaran* yang anti tradisi. Pertahanan tarekat adalah juga berarti dinamisasi yang harus dilakukan oleh tarekat dalam merespon keadaan, tanpa terjebak pada penghilangan pada jatidiri sebagai orang tarekat.

Tradisi

Pilar tradisi memainkan hal vital dalam Isnus. Dari tradisi inilah hasil-hasil dari peradaban Isnus bisa dilihat dan dikembangkan. Tradisi-tradisi ini bisa berupa tradisi-tradisi rakyat, seni, ritual, ngaji kitab, dan hasil-hasil karya yang dibuat para imam-alim-wali di kalangan pemimpin dan cendekiawan Isnus yang mesti diperlihara dan dikembangkan. Perbedaaan satu sama lain memang ada, tetapi itu justru akan menambaha kekayaan warisan dan peradaban Isnus. Menjaga mereka di tengah gempuran keadaan dan tantangan, tidak hanya upaya mempraktikkan terus menerus tradisi yang ada, tetapi juga mengilmui kembali dengan cara-cara baru yang selaras dengan hal-hal lama.

Kelima pilar dalam masyarakat Isnus ini, sekarang tetap bertahan dan berkembang, menjadi penyangga pengembangan Islam yang *rahamtan lil `alamin*. Dari mereka lahir banyak kader-kader baru dan karya-karya baru. Meskipun di sana-sini ada tantangan dari dunia moderen dan dari faham-faham non Isnus, tetapi justru tantangan ini menjadikan pilar-pilar tersebut mestilah disentuh dalam dinamisasi di kalangan generasi Isnus, bukan malah ditinggalkan. Jelas ini tilikan yang penting bagi generasi baru. []

Bagian 4

Para Guru dalam Pembentukan Jaringan Islam Nusantara Abad Ke-17, Ke-18, dan Ke-19

Telah dikemukakan pada bab sebelumnya bahwa kehadiran Islam di Nusantara memiliki karakteristik khas yang membedakan dengan kawasan lainnya. Ia tidak disebarkan dengan ekspansi (*al-fath*) sebagaimana yang terjadi di kebanyakan negara Islam seperti Timur Tengah, Rum-Turki (Azumardi Azra, 2013: 36) dan Mesir, akan tetapi dengan sebuah kearifan sejarah melalui ulama-ulamanya yang datang dari Timur Tengah, India (Malibar, Karamandel dan Gujarat) dan Rum dengan pendekatan secara kultural (seperti mengakulturasi budaya lokal selagi tidak bertentangan dengan ajaran Islam), mendirikan *paguronan* (padepokan atau pesantren), pernikahan, perdagangan dan tasawuf (Amirul Ulum, 2015: 20-34).

Dengan cara seperti ini, para dai dan muballigh berhasil mentransformasikan Nusantara yang awalnya merupakan daerah yang berbasis Kapitayan dan Hindu-Budha menjadi

kawasan yang mayoritas penduduknya memeluk agama Islam terbesar sedunia. Buah keberhasilan metodologi kebudayaan tersebut berimplikasi pada hadirnya wajah sosiologis dan antropologis Islam yang begitu ramah dan transformatife di Nusantara.

Saat Islam datang di Nusantara sejak abad ke-7 hingga pada zaman kerajaan Sriwijaya dan Majapahit, dengan toleransinya, ia dapat berkembang dinamis dan koeksisten bersama penduduk lokal, sehingga terciptalah perkampungan Islam seperti Zabak dan Sribusa di Palembang-Sriwijaya (Rahayu Permana, *Sejarah Masuknya* Islam *Ke Indonesia,* hlm. 3.*)* dan padepokan Bejagung (Tuban) pada zaman Majapahit pada zaman Prabu Hayam Wuruk dan Patih Gajah Mada. Perlahan namun pasti, eksistensi gigi religi pengaruh kerajaan-kerajaan besar mulai mengalami kemandegan ketika Islam datang. Tak sedikit dari mereka yang mengatakan Islam merupakan virus yang akan mematikan tatanan keagamaan dan sosial yang selama ini telah mentradisi berurat akar. Namun kenyataannya, Islam mampu berkomunikasi secara aktif dan meyakinkan elite-elite kerajaan untuk mulai membuka mata dan fikiran atas segenap bentangan besar kisah-kisah dunia. Islam merupakan anak zaman dari beragam pergulatan puak-puak bangsa yang berhasil menunjukkan diri sebagai pemangku nilai-nilai pencerahan dengan semangat menjaga tradisi dan menerima pelbagai pengaruh kabaharuan, semata-mata untuk mengemas perkakas-perkasas dakwah mutakhir yang digunakan dalam proses dakwahnya (M. Dien Madjid, 2014: vii).

Melihat perkembangan Islam yang semakin pesat di Nusantara, Gajah Mada selaku patih dan perdana menteri Majapahit yang ketika itu sedang mendeklarasikan Sumpah Palapanya yang berkeinginan menyatukan wilayah Nusantara di bawah kekuasaan Majapahit yang berpusat di pulau Jawa, maka diseranglah kerajaan Islam yang berpusat di Samudra Pasai pada tahun 1364 M. (Hamka, 1982: 89). Selain melakukan

penyerangan terhadap kerajaan Samudera Pasai yang dianggap memiliki kekuatan stuktural yang dapat membahayakan keberlangsungan Majapahit sebagai adikuasa atas wilayah Nusantara, Gajah Mada juga berusaha untuk membatasi dan ingin menyirnakan penyebaran Islam. Untuk merealisasikan visi dan misinya ini, Gajah Mada menyerang padepokan Bejagung yang dianggap sebagai basis penyebaran agama Islam.

Kejayaan Majapahit tidaklah abadi. Sepeninggal patih Gajah Mada, terjadi perang saudara yang dikenal Paregreg, hingga sedikit demi sedikit mulai pudar kewibawaannya, dan puncaknya pada penyerangan Raja Daha ke pusat kerajaan majapahit di Trowulan, mengakibatkan jatuhnya kerajaan besar itu. Sepeninggal Gajah Mada itu, bahkan selama tiga tahun lamanya Majapahit berjalan tanpa seorang perdana menteri karena seluruh kerajaan masih tertegun dan diliputi kesedihan yang sangat mendalam ditinggal seorang mahapatih dan negarawan ulung (Saifuddin Zuhri, 2010: 122). Akibat dari semua itu, terjadilah perang berkepanjangan yang tidak bisa dielakkan. Situasi Majapahit sudah tidak sedamai ketika dalam masa kejayaannya. Banyak pemberontakan dan peperangan yang ending dari semuanya adalah kesengsaraan rakyat dalam segala aspek. Ujungnya, runtuhlah sebuah kerajaan sebab sudah tidak didukung oleh rakyatnya.

Merasa prihatin dengan kondisi Majapahit, Brawijaya V memberikan ruang kepada Raden Rahmatullah (Sunan Ampel) yang tidak lain adalah keponakan istrinya dari Campa untuk ikut serta dalam membenahi kerusakan moral rakyat Majapahit (Abi Fadhal bin Abdusy Syakur Al-Senori, t.t.: 11-21). Agar dakwah Raden Rahmatullah bisa leluasa, maka diberikanlah sebidang tanah kepadanya yang terletak di Ampel Denta, Surabaya. Di bumi Ampel itu, Raden Rahmatullah mendirikan padepokan atau pesantren sebagai *center* untuk menyebarkan agama Islam dan menata moral rakyat Majapahit. Padepokan Ampel Denta ini semakin dikenal masyarakat luas, khususnya

pulau Jawa. Banyak kaum ningrat dan pribumi yang belajar Islam kepada Raden Rahmatullah, seperti, Raden Fatah, Raden Hasan, Raden Husen, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Drajat, dan Sunan Kalijaga.

Melalui santri-santri Raden Rahmatullah atau penyebar agama Islam yang lainnya (seperti Sunan Gunung Jati), agama Islam semakin berkembang hingga ke pelosok Nusantara. Mereka mendirikan padepokan-padepokan sebagaimana Raden Rahmatullah sebagai sarana transmisi sebuah keilmuan supaya terstruktur dengan baik. Sunan Giri mendirikan pesantren Giri Kedaton yang mempunyai banyak santri, baik dari Jawa maupun luar Jawa. Melalui padepokan Giri Kedaton ini, Islam berkembang hingga sampai ke Sumatera (Minangkabau) lewat santrinya yang bernama Datuk Ribandang dan kedua sahabatnya (Mastuki HS, dan M. Ishom El-Seha (ed), 2006, I: 24-25). Dari Giri Kedaton pula, Islam berkembang hingga sampai Nusa Tenggara Barat pada saat pesantren Giri diasuh oleh keturunannya (Amirul Ulum, hlm. 247-249). Selain itu, ada Sunan Bonang yang mendirikan pesantren yang berpusat di Tuban, Sunan Kalijaga mendirikan padepokan yang ada di Kadilangu Demak, dan Sunan Drajat mendirikan pesantren yang bertempat di Lamongan.

Selain melalui media pesantren, Islam cepat berkembang di Nusantara disebabkan karena adanya kerajaan-kerajaan Islam yang berdiri, seperti Kesultanan Demak, Banten, Aceh, Goa, Pajang, Mataram dan lain-lain. Masuk Islamnya raja dan aparatur menjadi magnet kuat bagi masyarakatnya untuk memeluk Islam (Amirul Ulum, 2015: 247-249). Dengan adanya kesultanan-kesultanan ini, perkembangan Islam semakin mudah tersebar dan jaringan-jaringannya semakin luas membentang. Seperti halnya ketika Malaka jatuh ke tangan Portugis pada 1511, maka dengan sigapnya kesultanan Demak melalui Adipati Unus menggempur Portugis di Malaka meskipun berujung pada sebuah kekalahan karena ketidakseimbangan pasukan dan

alat-alat perang yang memadahi (Pramoedya Ananta Toer, 2012: 78).

Selain itu, kesultanan Demak juga berjasa atas penyebaran Islam di Kalimantan Barat (Banjarmasin). Berkat bantuan Sultan Trenggono kepada Pangeran Samudra untuk menumpas pemberontakan Pangeran Temanggung, akhirnya kemenangan diraih oleh Pangeran Samudra. Karena ketertarikannya dengan Islam, maka Pangeran Samudra memilih untuk memeluk Islam. Dengan berIslamnya Pangeran Samudra, maka sistem kerajaan yang asalnya Hindu-Budha diubah menjadi Islam. Gelar kesultanan yang dipakainya adalah Sultan Surian Syah atau Sultan Surian Allah *(Ibid)*.

Hubungan Nusantara dengan Haramain tidak hanya berkisar masalah politik, akan tetapi lebih dari pada itu. Makkah dan Madinah sebagai tempat paling bersejarah dalam Islam selalu menjadi incaran muslim se-dunia untuk beribadah (haji) dan berthalabul ilmi kepada ulama-ulama setempat yang membanjiri Serambi Masjidil Haram dengan sebuah halaqah keilmuan. Tentang tujuan musafir mengunjungi Timur Tengah ini, Ross E. Dunn menulis, "Perjalanan seorang musafir menuju Timur Tengah mungkin saja dalam benaknya berisi tujuan-tujuan yang bersifat duniawi atau bersifat amat pribadi, perdagangan, studi, diplomasi atau hanya sekedar berpetualang. Tetapi ibadah haji merupakan alasan yang hampir selalu dinyatakan dan yang paling menonjol. Tujuan mulia untuk mencapai Mekkah pada waktu musim ziarah dalam bulan Dzulhijjah memberikan suatu jadwal perjalanan bagi sang musafir dan memberikan semangat untuk memeriahkan perjalanannya panjang, yang memeras tenaga dan kadang-kadang membahayakan" (Ross. E. Dunn, 2011: 19).

Azra dalam Jaringan Ulama-nya berpendapat bahwa sejak abad ke-17 hubungan Nusantara dengan Timur Tengah itu umumnya bersifat keagamaan dan keilmuan, meskipun ada hubungan yang bersifat politik antara beberapa kerajaan

Muslim Nusantara, semisal dengan Dinasti Ustmani (Azumardi Azra, 2013: xxv).

Jalinan Islam Nusantara dengan Haramain sudah terbangun semenjak agama Islam diterima oleh penduduk Nusantara, sebab salah satu isi rukun Islam mengharuskan setiap Muslim yang sudah mampu secara lahir dan bathinnya untuk menunaikan ibadah haji. Minat penduduk Muslim Nusantara lambat laun semakin banyak, terlebih setelah dibukanya Terusan Suez (1869 M) yang mempermudah jalur transportasi jalur darat-laut. Tercatat, pada tahun 1870-an, ada sekitar 2.600 jamaah haji. Jumlah ini semakin bertambah pada 1880-an, ada sekitar 4.600 (Darul Aqsha, 2005: 5). Sedangkan untuk tahun 2014, jamaah haji asal Nusantara sudah mencapai jumlah sekitar 155.200 orang (Amirul Ulum, 2015: xiii).

Mengunjungi Haramain untuk menunaikan ibadah haji dan beribadah di Masjidil Haram serta Masjid Nabawi yang pahalanya dilipatgandakan dibanding dengan yang lainnya menjadi dambaan setiap muslim. Muslim Nusantara tidak mau ketinggalan ber*fastabiqul khairât* dalam memperoleh derajat mulia tersebut. Meskipun penyebar Islam di Nusantara tidak berasal dari kalangan sahabat Nabi atau pembesar Tabi'in, namun jumlah muslim Nusantara yang mengunjungi Hijaz, baik untuk menunaikan ibadah haji atau menuntut ilmu, mencapai kuantitas terbanyak (setelah dibukanya Suez) dari non Haramain (Hasan bin Muhammad bin Hasan Syuaib, 1429 H.: 325).

Karena banyaknya muslim Nusantara yang menetap di Hijaz, maka terciptalah sebuah perkampungan yang mayoritas dihuni oleh muslim Nusantara (kampung Jawah/al-Jawi) yang terletak di Syamiah, Syiib Ali dan al-Falaq (Hasan bin Muhammad bin Hasan Syuaib, 1429 H.: 47). Kampung Jawah ini tidak hanya dihuni oleh penduduk dari pulau Jawa saja, akan tetapi muslim Melayu seperti Malaysia, Fathani (Thailand), Moro (Filipina), dan Singapura juga ikut bertempat tinggal di

sana. Orang Arab tempo dahulu mengatakan kepulauan Melayu sebagai *Jazair al-Jawi* (kepulauan Jawa). Harun Aminurrashid mengatakan dalam tulisannya yang berjudul "Kajian Sejarah Perkembangan Bahasa Melayu", "Samathrah, Sholibis, Sundah, kulluh Jawi. Artinya, Sumatra, Sulawesi, Sunda, semuanya Jawia(Harun Aminurrashid, 1966)

Dengan banyaknya Muslim Nusantara yang bertempat tinggal di kampung al-Jawi, serta kiprahnya dalam transmisi keilmuan yang diselenggarakan di Masjidil Haram, maka reputasi keilmuan mereka semakin kelihatan dan disegani oleh ulama-ulama dari penjuru dunia. Sebagian dari mereka diangkat menjadi pengajar, imam dan khatib di Masjidil Haram seperti Syaikh Nawawi al-Bantani, Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Syaikh Abdul Hamid al-Qudsi, Syaikh Mahfudz al-Termasi dan Syaikh Yasin ibn Isa al-Fadany. Ulama-ulama Nusantara ini mampu mengharumkan nama bangsanya hingga ke kencah internasional melalui jaringan dan media Hijaz.

Pusat Jaringan Islam Nusantara

Sebuah dakwah supaya berjalan dengan lancar perlu adanya sarana-prasarana yang mendukung dan strategi yang terstuktur sebagaimana yang diteladankan oleh baginda Nabi Muhammad Saw. dalam mendidik sahabatnya. Dalam mentransfer ilmu, Rasulullah Saw. menjadikan masjid sebagai pusatnya. Adapun santri-santrinya, banyak yang bertempat di emperan Masjid Nabawi (*ashhâbu al-shuffah*). Mereka selalu setia menyimak setiap butir mutiara keilmuan yang disampaikan oleh Rasulullah Saw., baik wahyu Ilahi maupun Hadist (Amirul Ulum, 2015: 29-30). Kebanyakan *ashabus suffah* ini adalah *fuqarâ* dan *masâkin* yang kehidupannya disibukkan dengan ilmu dan beribadah kepada Allah di Masjid an-Nabawi.

Ketika Islam berkembang di Nusantara, para muballigh selalu memprioritaskan untuk mendirikan masjid dan pesantren

sebagai wadah untuk mendidik kader-kader ulama yang nantinya akan meneruskan perjuangannya dalam menyebarkan agama Islam di Nusantara. Sebagai contoh kecilnya, di Aceh ada Masjid Baiturrahman yang didirikan Sultan Mahmud I pada 1292. Masjid ini tidak hanya sebagai tempat ibadah, melainkan sebagai universitas Islam Nusantara yang di dalamnya digelar berbagai telaah disiplin ilmu keIslaman. Untuk menambah bobot kajiannya, diundanglah alim ulama dari manca untuk menyuguhkan ilmu di masjid tersebut, seperti India, Arab, Turky dan Persia. Selain Masjid Baiturrahman yang menjadi pusat peradaban Islam Nusantara di Aceh, pesantren yang didirikan oleh Syaikh Abdurrauf al-Sinkeli tidak kalah pentingnya dalam mendukung laju perkembangan Islam di Aceh hingga membentang ke Nusantara melalui murid-muridnya yanga berasal dari berbagai kawasan Nusantara seperti Syaikh Burhanudin Ulakan yang menyebarkan agama Islam di daerah Minangkabau dan Syaikh Muhyi Waliyullah Pamijahan yang menyebarkan Islam di pulau Jawa, khususnya di Tasikmalaya (M. Dien Madjid, 2014: 117-118).

Untuk wilayah Jawa, contoh masjid dan pesantren yang menjadi pusat perkembangan agama Islam adalah seperti Masjid Ampel Denta beserta pesantren yang didirikan Sunan Ampel, Masjid Bintoro (Demak), Pesantren Giri dan beberapa pesantren atau masjid yang didirikan Walisongo dan murid-muridnya. Antusias dalam memakmurkan masjid sebagai tempat ibadah dan *tafaqquh fiddin* tidak hanya datang dari kalangan ulamanya, akan tetapi pemerintahannya juga sangat memperhatikan hal tersebut semisal Sultan Malikuz Zahir (Sultan Samudra Pasai kedua). Ketika Ibnu Battuta mengunjungi Nusantara (Samudra Pasai) dan menemui Sultan Malikuz Zahir, ia membuat sebuah catatan tentang sosok Sultan Malikuz Zahir dan perkembangan Islam di Samudra Pasai. Ibnu Battuta menulis:

> *"Sultan Jawa (Samudra Pasai), al-Malikuz Zahir adalah penguasa yang paling hebat dan terbuka, juga pecinta ulama. Meskipun baginda tidak henti-hentinya berperang dan merayah demi agama, ia adalah seorang yang rendah hati, yang selalu berjalan kaki pergi ke masjid untuk salat Jumat. Pada hari keempat (saya berada di Samudra Pasai), yaitu hari Jumat, Amir Dawlasa datang kepada saya dan berkata, "Tuan dapat memberi penghormatan kepada sultan di serambi kerajaan di masjid sehabis salat". Setelah salat, saya menemui sultan; baginda menjabat tangan saya dan saya memberi hormat kepadanya; setelah itu baginda menyuruh saya duduk di sebelah kirinya, dan iapun bertanya tentang Sultan Muhammad dan tentang perjalanan saya. Baginda tetap berada di masjid sampai selesai salat Ashar, kemudian baginda pindah ke sebuah bilik, membuka baju yang dipakainya (yaitu jubah yang biasa dipakai oleh para ulama), dan mengenakan jubah kebesarannya, yaitu mantel dari sutra dan katun" (Ross. E. Dunn, 2012: xi.).*

Dari tulisan Ibnu Battuta di atas, Hamka membuat sebuah kesimpulan bahwa Sultan Malikuz Zahir adalah raja yang alim dari kalangan ulama Syafii, suka berdiskusi dalam kajian ilmu agama di masjid bersama dengan ulama-ulama besar lainnya yang diselenggarakan usai salat Jumat hingga tiba salat Ashar (Hamka, *op.cit.,* hlm. 88). Tentunya yang dimaksud dengan menjadikan masjid dan pesantren sebagai pusat atas jaringan ulama Nusantara, terlebih semenjak abad 17 hingga 20 di sini bukanlah anti dengan perkembangan yang terjadi seperti adanya lembaga yang bersifat klasikal semisal madrasah dan universitas Islam yang mengkaji berbagai disiplin keilmuan, akan tetapi masjid dan pesantren tetap menjadi prioritas utama untuk *tafaqquh fiddin* dalam menapak tilas apa yang diwariskan Rasulullah Saw. dan *salafus shaleh*. Hal ini sudah teruji dari generasi ke generasi seperti Masjidil Haram yang ramai dengan halaqah ilmiahnya yang memunculkan ribuan ulama yang tersebar di seluruh dunia termasuk Nusantara seperti Syaikh

Nawawi al-Bantani, Syaikh Mahfudz at-Termasi, Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari dan lain-lain.

Jaringan Lokal dan Internasional

Tradisi Muslim Nusantara jika ingin mengenalkan putra-putrinya kepada Islam, maka mereka akan menyerahkan putra-putrinya tersebut kepada ulama atau kiai yang mengasuh pesantren (seperti yang terjadi di Jawa) agar berkenan mendidik mereka dengan pendidikan yang Islami. Murid yang belajar di sebuah pesantren disebut dengan santri (cantrik/*sastri* atau *satri* bahasa Sanskerta), sedangkan guru atau pengasuh pesantren disebut dengan kiai yang berasal dari bahasa Persia "kiai" yang mempunyai arti orang yang menonjol dalam suatu bidang" (Abdul Karim, "Menikmati Serpihan Potret Islam Nusantara", dalam buku *Muassis Nahdlatul Ulama*, 2015: xi-xx).

Kiai atau ulama yang alim akan menjadi incaran santri untuk menimba ilmunya, seperti halnya Sunan Ampel (Ampel Denta, Surabaya) yang kebanyakan muridnya menjadi ulama besar, Syaikh Maulana Ishaq yang merupakan guru dari Sunan Giri dan Sunan Bonang, Syaikh Abdur Rauf al-Sinkili (Aceh) yang mempunyai murid Syaikh Burhanudin Ulakan (Minangkabau), Syaikh Muhyi Pamijahan (Taksimalaya, Jawa Barat), Syaikh Abdul Malik ibn Abdullah (Semenanjung Melayu) dan Syaikh Dawud al-Jawi al-Rumi (Azumardi Azra, 2013: 265-270).

Dukungan *umara* atas laju perkembangan keilmuan di Nusantara dapat membantu memperluas jaringan-jaringan keilmuan Nusantara seperti yang terjadi di kesultanan Aceh dan Banten. Jaringan keulamaan kedua kesultanan tersebut tidak hanya bersifat lokal-Nusantara, melainkan membumbung tinggi hingga sampai ke Timur Tengah serta menjalin hubungan baik dengan Turky Ustmani dan Anak Benua India. Semisal Kesultanan Banten ketika kedatangan Syaikh Yusuf al-Maqasari yang telah menyelesaikan rihlah keilmuannya mulai

dari Makasar, Aceh, Hijaz, Yaman dan Syam (Mastuki dan Ishom (ed.), *op.cit.,* hlm.154). ia tertarik untuk mengunjungi Banten yang di waktu itu dipimpin oleh Sultan Ageng Tirtayasa yang dikenal sebagai sultan yang sangat menghormati ulama dan memperhatikan laju perkembangan ilmu agama. Hampir sepanjang waktunya Sultan Ageng Tirtayasa selalu ditemani oleh ulama. Dari pesatnya laju perkembangan Islam di Banten, maka ia menjadi incaran ulama dan *thalabah* dalam ber-*take and give* atas transmisi keilmuan di sana (Azumardi Azra, 2013: 286.).

Singgahnya al-Maqasari ke Banten ini tidak disia-siakan oleh Sultan Ageng Tirtayasa. Kealiman al-Maqasari sangat dibutuhkan untuk memperkuat posisi Banten sebagai basis perkembangan Islam Nusantara sehingga jaringannya semakin luas. Agar al-Maqasari dapat menetap di Banten selamanya, maka Sultan Ageng Tirtayasa menikahkannya dengan salah satu putrinya dan memberinya jabatan penting dalam bidang agama di kesultanan Banten. Dengan hadirnya al-Maqasari ini, jaringan keilmuan dan keulamaan Banten menjadi semakin luas (Mastuki dan Ishom (ed), 2006, I: 151-165.).

Karena prestasi al-Maqasari dan Sultan Ageng Tirtayasa dalam memajukan Banten, baik segi politik maupun keagamaan, membuat kompeni tidak mau tinggal diam. Seribu cara digunakan untuk melumpuhkannya. Dengan siasatnya yang licik, kompeni dapat menangkap Sultan Ageng Tirtayasa dan orang-orang yang setia dengannya termasuk al-Maqasari. Karena pengaruh al-Maqasari yang dinilai dapat membangkitkan patriotisme rakyat Nusantara, khususnya Banten dan Makasar dalam melawan kompeni, Belanda mengasingkannya ke Srilangka. Namun, meskipun hidup dalam pengasingan, al-Maqasari masih mampu memerankan keulamaannya melalui jamaah haji Nusantara ketika melewati Srilangka. Melihat al-Maqasari yang masih bisa berulah, kompeni membuangnya ke Tanjung Harapan, Afrika Selatan.

Di tempat ini pula, al-Maqasari masih eksis dalam memerankan keulamaannya hingga akhir hayatnya (Hamka, 1982: 129-138.).

Sejarah telah merekam bahwa ulama Nusantara mampu berlaga dalam kancah lokal maupun global dalam sumbangsih keilmuan dan membangun jaringan-jaringan keulamaan. Di tulisan ini akan dikupas biografi singkat dari sebagian ulama-ulama Nusantara yang mempunyai jaringan keulamaan tersebut, yaitu al-Sinkili, al-Palimbani, al-Bantani, al-Minangkabawi, al-Termasi dan al-Fadany. Ulama-ulama Nusantara ini telah mengharumkan nama Nusantara hingga ke ranah internasional melalui media Hijaz sebagai pusat para ulama dari belahan dunia dalam membangun sebuah jaringan keulamaan.

a. Al-Sinkili

Adalah Syaikh Abdurrauf ibn Ali al-Fansuri al-Sinkili. Menurut Rinkes, al-Sinkili dilahirkan sekitar 1024 / 1615. Mengenai ayahhnya, Peunoh Daly berargumen bahwa Syaikh Ali al-Fansuri merupakan pendatang Arab yang berhasil mengawini seorang wanita pribumi asal Fansur (Barus), sebuah kota pelabuhan penting di Sumatera Barat dan penghasil utama kapur barus (Mastuki dan Ishom (ed), 2006, I: 84). Al-Sinkili pertama kali mengasah keilmuannya kepada ulama Sinkel, terlebih kepada ayahnya. Setelah itu, ia melakukan rihlah ke berbagai kawasan Islam seperti Qatar, Yaman, Jeddah dan Haramain. Selama 19 tahun ia menuntut ilmu di Arabia dengan menjalin jaringan keilmuan ke beberapa ulama handal seperti Syaikh Abdul Qadir Mawrir, Syaikh Abdullah ibn Jam'an, Syaikh Ishaq ibn Jam'an, Syaikh Ahmad al-Qusyasyi, Syaikh Ibrahim al-Kurani, dan Syaikh Abdul Qadir al-Barkhali. Di antara sekian guru al-Sinkili yang banyak mempengaruhi kancah keilmuannya adalah al-Qusyasyi dan al-Kurani. Disebutkan bahwa al-Qusyasyi adalah guru spiritual al-Sinkili dan al-Kurani adalah guru syariatnya (*Ibid.,* hlm. 87).

Dari kedua guru tersebut, al-Sinkili dapat mematrikan ajaran tasawuf atau ilmu bathin (*esoteris*) yang bersendikan syariat sebagaimana yang dikembangkan oleh al-Ghazali, al-Sinkili sangat menentang paham falsafi atau mistiko filosofis wahdatul wujud yang sedang marak dan berkembang di Aceh dengan tokoh utamanya Hamzah Fansuri dan Syams Al-Din Al-Sumaterani. Karena dianggap sesat, maka keluarlah fatwa kebolehan membunuh pengikut keduanya(*Ibid.,* hlm. 88.). Semua ini tidak lepas dari peran al-Sinkili yang menjadikan syariat sebagai kunci utama dalam bertasawuf atau bertarekat.

Kepada al-Qusyasyi, al-Sinkili meriwayatkan banyak *isnad* tarekat, khususnya tarekat Syatthariyah dan Naqsabandiyah. Sebagai tanda bahwa al-Sinkili telah merampungkan studinya dalam bidang mistis, al-Qusyasyi membaiatnya dan menjadikannya sebagai khalifah tarekat Syattariyah dan Qadiriyah(Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau,* 2008, hlm. 32) Di tangan al-Sinkili perkembangan tarekat Syattariyah berkembang di Nusantara yang dimulai dari Aceh hingga disebarluaskan oleh murid-muridnya seperti Syaikh Burhanudin Ulakan (Minangkabau), Syaikh Muhyi Waliyullah (Jawa), Datuk Maruhung (Padang), Syaikh Tarapang (Kubung Tiga Belas Sorok, Sumatera), Tok Pulau Manis (Trengganu), Teungku Baba Dawud (Aceh), Syaikh Abdul Wahid (anak angkat al-Sinkili dari Arab), Sultan Iskandar Muda, Syaikh Da'im ibn Abdul Malik Bugis, Makasar (*Ibid.,* hlm. 34-36). Melalui murid-murid al-Sinkili ini, sanad tarekat Syattariyah tersebar ke pelosok Nusantara hingga ke belahan dunia.

Tidak hanya meninggalkan ilmu dan isnad tarekat Syattariyah, al-Sinkili juga meninggalkan beberapa karya tulis sebagai bentuk kepeduliannya terhadap khazanah Islam Nusantara dalam bidang literatur. Karya al-Sinkili tidak hanya dalam kajian tasawuf melainkan meliputi fiqih, hadist, tafsir dan kalam (teologi). Di antaranya adalah *Mir'at al-Thullah fi*

Taysir al-Ma'rifat al-Ahkam al-Syar'iyyah li al-Malik al-Wahhab (fiqih), 'Arbain Nawawiyah (hadist), Tarjuman al-Mustafid (tafsir), Kifayat al-Muhtajin ila Masyrab al-Muwahhidin al-Qa'ilin bi Wahdat al-Wujud (tasawuf), dan *Al-Simth Al-Majid* (tarekat Syattariyah).

b. Al-Palimbani

Adalah Syaikh Abdush Shamad ibn Abdurrahman al-Palimbani. Ia merupakan seorang sayyid keturunan Sanâ'a, Yaman yang lahir di Palembang sekitar tahun 1116 H/ 1704 M dan wafat di Haramain sekitar tahun 1203/1789 setelah merampungkan karyanya yang berjudul Hidayatu al-Salikin (1203/1789) (Azumardi Azra, 2013: 320). Selain kitab *Hidayah Al-Sâlikîn fî Sulûk Maslak Al-Muttaqîn,* al-Palimbani juga mempunyai karya *Nashîhah Al-Muslimîn wa Tadzkirah Al-Mu'minîn fî Fadhâ'il Al-Jihâd fî Sabîlillâh wa Karâmah Al-Mujâhidîn fî Sabîlillâh, Zuhrah Al-Murid fî Bayân Kalimah Al-Tauhîd, Tuhfah Al-Râghibîn fî Bayân Haqîqah Imân Al-Mu'minîna wa Mâ Yufsiduh fî Riddah Al-Murtaddîn, Al-Urwah Al-Wutsqâ wa Silsilah ulî Al-Tuqâ, Râtib 'Abd Al-Shamad, Zâd Al-Muttaqîn fî Tauhîd Rabb 'Alamîn*, dan *Sayr Al-Sâlikîn ilâ Rabb Al-'Alamîn*.

Karier ilmiah al-Palimbani dimulai dengan belajar kepada ayahnya, Syaikh Abdurrahman yang tidak lain adalah seorang qadhi Palembang dari kesultanan Kedah (Mastuki dan Ishom (ed), 2006, I: 139.). Setelah dari tanah kelahirannya, al-Palimbani melanjutkan rihlahnya ke berbagai negeri Islam seperti Haramain, Yaman dan Maroko. Di antara guru al-Palimbani adalah Syaikh Muhammad ibn Abdul Karim al-Sammani, Syaikh Abdurrahman ibn Abdul Aziz al-Maghribi, Syaikh Muhammad ibn Sulaiman al-Kurdi, Syaikh Ibrahim al-Rais, Syaikh Muhammad Murad, Syaikh Muhammad al-Jauhari, Syaikh Athaillah ibn Mashri, Syaikh Ahmad ibn Abdul Mun'im al-Damanhuri (*Ibid*., hlm. 141).

Dengan bekal keilmuan al-Palimbani dari berbagai kajian keIslaman, akhirnya ia memutuskan untuk menjadi pelayan ilmu di Haramain, baik untuk mengajar atau menulis sebuah karya. Reputasi keilmuannya sangat disegani oleh ulama-ulama sezamannya. Di antara sekian banyak muridnya yang menjadi ulama besar adalah Syaikh Wajihuddin Abdurrahman al-Ahdal, Syaikh Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Abdul Rozak al-Husaini al-Zabidi atau yang lebih dikenal dengan Sayyid al-Imam Murtadha (1145 H-1205 H/1732 M-1790 M). Syaikh Wajihuddin Abdurrahman al-Ahdal adalah seorang mufti di daerah Zabid, Yaman yang mempunyai sebuah karya penting tentang tarâjim yang berjudul "al-Nafs al-Yamâni wa al-ruh al-Rayhâni". Di kitab ini, riwayat hidup al-Palimbani ditulis di urutan ketiga atau *al-thabaqah al-stâlistah* (*Ibid*., hlm. 141).

Sedangkan untuk Sayyid al-Imam Murtadha, ia dikenal sebagai mujaddid abad 12 Hijriah (Azumardi Azra, 2013: 179). Ia mempunyai karya populer yang berjudul *Ittihaf al-Sâdah al-Muttaqîn Syarh Ihya Ulûmiddîn* karya Imam al-Ghazali. Salah satu santri al-Jawi (Nusantara) yang belajar kepadanya adalah Kiai Abdul Manan al-Termasi (Mas Bagus Sudarso) yang tidak lain adalah kakek Syaikh Mahfudz al-Termasi, pengajar Masjidil Haram yang menjadi tempat berlabuh kebanyakan ulama al-Jawi (KH. Maimoen Zubair, t.t.: 9.), khususnya muassis Nahdlatul Ulama seperti Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari, Kiai Faqih Maskumambang, Kiai Wahab Habsullah, Kiai Bisri Syansuri, dan Kiai Shaleh Lateng Banyuwangi.

c. Al-Bantani

Adalah Syaikh Nawawi al-Bantani bin Kiai Umar bin Kiai Arabi bin Kiai Ali bin Ki Jamad bin Ki Janta bin Ki Masbuqil bin Ki Masqun bin Ki Maswi bin Tajul Arsyi (Pangeran Sunyararas) bin Sultan Hasanudin bin Sunan Gunung Jati. Ia dilahirkan di

Tanara, Serang, Banten pada 1230 H/1813 M (M. Solahudin, 5 Ulama Internasional dari Pesantren, 2013), dan wafat pada 25 Syawwal 1314 / 1879 M. Menurut al-Zarkali, Syaikh Nawawi al-Bantani wafat pada 1316 H/1898H (Amirul Ulum, 2015: 57).

Kehadiran al-Bantani di Nusantara merupakan sebuah berkah yang ditunggu-tunggu. Karena kedalaman ilmunya, ia dijuluki dengan Sayyid Ulama al-Hijaz dan Alimul Hijaz (Ibid., hlm. 51) Ia memulai karier ilmiahnya dari Nusantara, Haramain, Mesir dan Syam (Abdallah Abdurrahman al-Moalimi, 2000: 969-970). Di antara syaikhnya adalah Syaikh Abdush Shamad bin Abdurrahman al-Palimbani, Syaikh Arsyad bin Abdush Shamad al-Palimbani, Syaikh Yusuf bin Arsyad al-Banjari, Syaikh Ahmad al-Nakhrawi al-Makki, Syaikh Ahmad al-Dimyati, Syaikh Hasbullah, Syaikh Zaini Dahlan, Syaikh Abdul Hamid Daghastani, dan Syaikh Muhammad Khatib Hambali (Amirul Ulum, 2015: 48)

Setelah melakukan rihlah panjang dalam kencah keilmuan, al-Bantani diberi mandat untuk mengajar di Masjidil Haram. Halaqahnya dihadiri banyak *thalabah*, baik dari Nusantara maupun non Nusantara yang ketika itu sedang *ngangsu kaweruh* di Hijaz yang merupakan jantungnya umat Islam. Di antara santrinya yang menjadi ulama besar adalah Syaikh Zainudin bin Badawi al-Sumbawi (Sumbawa), Syaikh Abdul Ghani bin Shubuh al-Bimawi (Bima, Nusa Tenggara Barat), Syaikh Mahfudz al-Turmusi, Syaikh Asy'ari al-Baweani, Syaikh Abdul Karim al-Bantani, Syaikh Jum'an bin Ma'mun al-Tangerani (Tangerang, Jawa Barat), Kiai Hasyim Asy'ari, Kiai Ahmad Dahlan, Syaikh Abdul Hamid al-Qudsi (Kudus, Jawa Tengah), Kiai Ahmad Dahlan, Kiai Wasith al-Bantani, Kiai Arsyad Thawil al-Bantani, Kiai Shaleh Darat Semarang, Syaikhona Khalil Bangkalan, Kiai Umar bin Harun Rembang, Sayyid Ali bin Ali al-Habsyi, Syaikh Abdul Satar al-Dahlawi, dan Syaikh Abdus Satar bin Abdul Wahhab al-Shadiqi al-Makki (*Ibid.*, hlm. 53-54.)

Dari banyaknya ulama belahan dunia yang menjadi santri dan bersambung *isnad* dengan al-Bantani, maka jaringan keilmuannya semakin kokoh. Di Nusantara ada Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari yang merupakan ulama masyhur pada zamannya, sedangkan di Hijaz ada Syaikh Abdul Satar al-Dahlawi yang tidak lain adalah pengajar di Masjidil Haram yang banyak dijadikan tempat berlabuh para thalabah dari belahan dunia (Hasan bin Muhammad bin Hasan Syuaib, 1429 H.: 206-209).

Al-Bantani di mata sejawatnya dikenal sebagai ulama ahli hadist, tafsir, teolog dan berbagai disiplin keilmuan Islam lainnya. Hal ini dibuktikan dengan karya tulis yang lahir dari buah fikirannya, di antaranya adalah *Tafsir al-Munîr (tafsir), Fathul Mujîd (fiqih), Kâsyifatu al-Sajâ (fiqih), Mirqâth al-Shu'ûd al-Tashdîq (fiqih), Nihâyatu al-Zain(fiqih) , al-Tausyîkh (fiqih), al-Aqdu al-Samîn (fiqih), Uqûdu al-Lujain (fiqih), Sullam al-Munâjat (fiqih), al-Stimâru al-Yanî'ah (fiqih), Bahjatu al-Wasâil (teologi), Fath al-Majîd (teologi), Tijan al-Durâri (teologi), al-Najâh al-Jadîdâh (teologi), Dzari'ah al-Yaqîn ala Ummu al-Barâhin (teologi), Qâmi' al-Tughyân (teologi), Salâlim al-Fudhalâ' (tasawuf), Nashâihu al-Ibâd (tasawuf), al-Marâqi al-'Ubûdiyyah (tasawuf), Tanqîhu al-Qaulu al-Hastistu (hadist), Fath al-Ghâfir al-Khattiyâh fi Syarh al-Kawâkibi al-Jaliyyah (gramatika arab), Nadzam al-Jurûmiyyah li al-Nabrawâsi, Lubâb al-Bayân, al-Fushûh al-Yaqutiyyah ala al-Raudha al-Mahiyyah fi Abwabi al-Tashrîfiyyah (gramatika Arab), Targhîb al-Mustaqîm, al-Ibriz al-Dâni (tarikh),* dan *Madârij al-Shu'ûd dan Fath al-Shamad (tarikh).*

d. Al-Minangkabawi

Adalah Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi bin Syaikh Abdul Lathif bin Syaikh Abdurrahman bin Syaikh Abdullan bin Syaikh Abdul Aziz. Ia lahir di kota Gadang, Bukittinggi pada 6

Dzulhijjah 1276 H/1859 M (Amirul Ulum, op.cit., hlm. 61) dan wafat di Hijaz pada 16 Jumadil Awwal tahun 1334 H/1916 M (Hamka, 1982: 273).

Nama al-Minangkabawi sangatlah populer, bukan hanya bagi kalangan Nusantara, melainkan sampai manca terlebih Hijaz. Prestasi gemilang ini tidak lepas dari peranan gurunya mulai dari Nusantara hingga Haramain seperti Syaikh Nawawi al-Bantani, Syaikh Abu Bakar Syatha, Syaikh Ustman Syatha, Syaikh Umar Syatha dan Syaikh Shaleh Kurdi (al-Moalimi, *op.cit*., hlm. 407). Dengan kecerdasan yang dimilikinya, hal ini membuat keinginan Syaikh Shaleh Kurdi untuk menjadikannya sebagai seorang menantu. Syaikh Shaleh Kurdi sangat dekat dengan keluarga Syarief Husein. Dengan posisi mertuanya yang dekat dengan penguasa Hijaz dengan ditopang kealiman al-Minangkabawi, maka dengan sangat mudah ia bisa memerankan peranan penting di Hijaz dalam bidang keulamaan. Ia telah diangkat untuk menjadi imam, khatib dan pengajar di Masjidil Haram (Amirul Ulum, 2015: 66-69.).

Dari tangan al-Minangkabawi, rantai-rantai keilmuan tersebar ke belahan dunia, khususnya Melayu-Nusantara. Di antara ulama yang *isnad*-nya ittishal (sambung) langsung dengan al-Minangkabawi adalah Syaikh Muhammad Nur (Mufti Kerajaan Langkat), Syaikh Hasan Ma'shum (Mufti Kerajaan Deli), Syaikh Muhammad Shaleh (Mufti Kerajaan Selangor), Syaikh Muhammad Zain (Mufti Kerajaan Perak), Haji Muhammad Nur Ismail (Qadhi Kerajaan Langkat), Kiai Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah), Kiai Ibrahim (ketua Muhammadiyah yang kedua), Syaikh Muhammad Thaib Umar (pembaharu di Minangkabau), Syaikh Abdullah Ahmad (pendiri Sekolah Abadiyah), Haji Agus Salim (sepupu Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi), Syaikh Karim Amrullah (ayah Buya Hamka), Kiai Mas Manshur (*Ibid.*), Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari (pendiri NU) dan Syaikh Abdul Wasi' al-Shan'âi al-Yamani (Muhammad Amin ibn Abdullah al-Harari,

Majma'u al-Asanid wa Madfaru al-Maqashidu min Asanidi Kulli al-Fununi, hlm. 78). Untuk Syaikh Abdul Wasi' al-Shan'ai al-Yamani adalah guru al-Fadany (Syaikh Yasin ibn Isa al-Fadany). Darinya, sanad keilmuan al-Minangkabawi bersambung dari non Nusantara.

Selain dikenal sebagai ulama alim dalam berbagai kajian, al-Minangkabawi juga *makruf* dengan keproduktifannya dalam menghasilkan sebuah karya tulis dalam berbagai genre seperti *al-Riyâdhu al-Warâdiyyah fi Fiqhi al-Syâfi'iyyah (fiqih) al-Nafahâtu 'Ala al-Waraqâti (ushul fiqih), al-Jawâhiru al-Naqiyyah fi al-'Amal al-Hisbiyyah (hisab), Raudhatu al-Hisâb fi Ilmi al-Hisâb (hisab), Muallamu al-Hisab fi Ilmi al-Hisâb (hisab), al-Natîjah al-Mardhiyyah fi Tahqîqi al-Sunnah al-Syamsyiyah wal al-Qamariyyah (hisab), al-Da'i al-Masmû'u fi al-Raddi 'ala man Yurisu al-Ikhwata wa Awlada al-Ikhwani Ma'a Wujûdil Ashli wa al-Furû'i (warisan), Dhau'u al-Sirâj Fi Kaifiyati al-Mi'râj (sirah isra mi'raj), Shulhu al-Jum'âtaini fi Jawâzi Ta'addudi al-Jum'ataini (fiqih), dan al-Durratu al-Bahiyyatu fi Kaifiyati Zakâti al-Durrati al-Habasiyyati (zakat).*

e. Al-Termasi

Adalah Syaikh Mahfudz bin Abdullah bin Abdul Mannan bin Abdullah bin Ahmad al-Termasi. Ia dilahirkan di Termas, Jawa Timur pada 12 Jumâdi al-Ûla 1285 H /1842 M (Muhammad Yasin bin Isa al-Fadany, t.t.: 41), dan wafat di Ma'la dekat pusaran ulama Syatha pada malam Senin awal bulan Rajab 1338 H/ 1919 M dengan usia 51 tahun (Amirul Ulum, 2015: 83.). Keluarga al-Termasi sangat dekat dan menghormati ulama. Ketika al-Termasi lahir, ayahnya, Kiai Abdullah sedang dalam prosesi mencari ilmu di Haramain, sehingga untuk pertama kalinya ia hidup dalam belaian dan pendidikan ibunya serta kerabatnya yang ada di Termas (al-Fadany, t.t.: 41).

Setelah bertemu dengan ayahnya, al-Termasi dididik dengan pendidikan yang ketat dalam babakan ilmu agama sehingga ia menjadi menonjol. Selain belajar kepada Kiai Abdullah, al-Termasi juga belajar kepada beberapa ulama, baik yang ada di Nusantara maupun di Haramain seperti Kiai Shaleh Darat Semarang, Syaikh Abu Bakar Syatha, Syaikh Abi Bakar Asy-Syâmi, Sayyid Husein bin Muhammad bin Husein al-Habsyi, Syaikh Muhammad al-Sarbini, Sayyid Muhammad Amin bin Ahmad Ridwan al-Daniyyi al-Madani, Syaikh Nawawi al-Bantani, dan lain-lain (Amirul Ulum, 2015: 80-85.)

Dengan penuh ketekunan al-Termasi dapat menyerap semua ilmu yang ditransfer kepada dirinya sehingga menjadikan dirinya sosok yang alim dalam berbagai kajian keilmuan seperti hadist, fiqih dan qirâah (al-Fadany, t.t.: 42.). Karena karier keilmuannya yang menjulang tinggi di Haramain, akhirnya ia ditunjuk untuk ikut serta dalam mengajar di Masjidil Haram, tepatnya di Bab al-Shafa (*Ibid.*). Halaqahnya menyerap banyak thalabah dari penjuru dunia. Di antara murid-muridnya yang menjadi ulama besar, baik dari Nusantara maupun non Nusantara adalah Syaikh Habibullah asy Syinqithi, Syaikh Umar Hamdan al-Mahrusi, Syaikh Ahmad Abdullah al-Syami al-Makki, Syaikh Ahmad al-Mukhallalati dan Qadhi Yahya Aman al-Makki al-Hanafi, Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari, Kiai Ahmad Dahlan, Kiai Faqih Maskumambang, Kiai Baidlowi bin Abdul Aziz, Kiai Wahab Hasbullah, Kiai Ridwan Mujahid Semarang, Kiai Ma'shum bin Ahmad Lasem, dan hampir semua kiai yang ikut berkiprah dalam proses pendirian Nahdlatul Ulama pada 31 Januari 1926 yang tersebar di Pulau Jawa dan Madura.

Al-Termasi masyhur dengan kajian ilmu al-Hadist. Oleh sebab itu, tidak mengherankan jika ia telah menelurkan ulama-ulama yang handal dalam kajian tersebut seperti halnya Syaikh Umar Hamdan al-Mahrusi dan Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari. Kepada keduanya ini, *ittishâlu al-sanad* keilmuan

al-Termasi tersebar mulai dari Nusantara hingga ke belahan dunia.

Kepakaran al-Termasi dalam berbagai disiplin ilmu tidak hanya terwujud dalam penyampaian materi kepada thalabahnya, akan tetapi ia juga lihai menuangkannya dalam karya tulis. Banyak kitab yang ia tulis seperti *Kifâyatul-Mustafîd Limâ 'alâ Minal-Asânid Lis-Syaikh Muhammad Mahfudz ibn Abdullah at-Turmusi (sanad), al-Minhâh al-Khairiyyah fi Arbaîna Hadîstan min Ahâdisti al-Khairi al-Bariyyah (hadist) dan Minhâj al-Dawi al-Nadzar Syarh al-Fiyah li al-Suyûti (ushul hadist), Unyat al-Thalâbah fi Qirâ'at al-Asyriyyah" (qirâah), al-Badr al-Munîr fi Qirâ'at al-Imam Ibnu Kastir (qirâah), Tanwir al-Shadr fi Qirâ'at al-Imam Abi 'Amr (qiraah), Tamim al-Manâfi' fi Qirâ'at Imam an-Nâfi'(qirâah), al-Fawâidh al-Tamâsiyyah fi Asânid al-Qirâ'at al-'Asyriyyah (qirâah), Mauhibah dzi al-Fadhl Hasyîyah 'alâ Syar al-Muqaddimati al-Hadhrâmiyyati Muqaddimati Bafadhal Watakmilatu al-Minhâj al-Qawîm (fiqih), Nail al-Ma'mûl bi al-Hasyiyah Ghayati al-Wushûl fi Ilmi al-Ushûl* (ushul hadist), dan *Hasyîyah Takmilah al-Minhâj al-Qawîm ila al-Farâidh (faraidh).*

f. Al-Fadany

Adalah Syaikh Muhammad Yasin ibn Syaikh Muhammad Isa al-Fadany. Ia dilahirkan di Hijaz pada hari Selasa tanggal 27 Sya'ban 1337 H/1916 M dan wafat pada malam Jumat tanggal 28 Dzulhijjah 1410 (1990) (Muhammad Yasin bin Isa al-Fadany, *Al-Fawaid al-Janiyah,* hlm. 24-25.)

Al-Fadany dikenal sebagai ulama pakar dalam berbagai kajian ilmu terutama masalah sanad. Dalam bidang sanad, ia mendapat julukan *musnid al-dunya* (pakar sanad terkemuka di dunia). Sayyid Abdullah ibn Shadiq al-Ghumary mengatakan, "Dahulu saya menganggap bahwa Sayyid Ahmad Rafi' al-Thahthawy sebagai *musnid al-ashr*, adapun untuk sekarang,

maka Syaikh Yasin al-Fadany adalah *musnid al-ashr* tanpa pertentangan. Sungguh persaksian ini melalui pengkajian yang mendalam" (Hasan bin Muhammad bin Hasan Syuaib, *op.cit*., hlm.183). *Musnid al-ashr* tersemat kepada al-Fadany disebabkan karena ia meriwayatkan banyak sanad keilmuan dari berbagai ulama yang tersebar di belahan dunia, baik secara *mushafahah* (*face to face*) dan *mukâtabah* (saling berkirim surat). Jumlah syaikh yang diambil riwayatnya oleh al-Fadany lebih dari 700 ulama dari belahan dunia (al-Fadany, *op.cit.,* hlm. 24) Selain mendapat julukan sebagai *musnid al-ashr*, al-Fadany juga mendapat julukan sebagai Imam Suyuti pada zamannya. Julukan ini pemberian dari al-Ustadz al-Sayyid Segaf ibn Muhammad al-Seghaf (al-Fadany, *op.cit*., hlm.18-19.). Al-Fadany juga dikenal sebagai perintis pendidikan formal bagi kaum perempuan di Saudi Arabia (Muhammad Yasin bin Isa al-Fadany, 1960: ix-xii).

Kancah keilmuan al-Fadany yang membuatnya menjadi ulama terpandang di dataran Hijaz hingga seantero dunia dimulai dengan belajarnya kepada ayah dan pamannya, yaitu Syaikh Muhammad Isa al-Fadany dan Syaikh Mahmud al-Fadany. Selain belajar kepada keduanya, al-Fadany juga belajar kepada ulama-ulama dari belahan dunia, khususnya Haramain, Suria, Iraq, Turky, Mesir, Palestina, Yaman, Pakistan, Maroko, Jazair, Tunisia dan Indonesia (Hasan bin Muhammad bin Hasan Syuaib, 1429 H.: 179.). Di antara guru al-Fadany, baik yang berasal dari Nusantara maupun non Nusantara adalah Sayyid Muhsin al-Musawa, Syaikh Mukhtar Ustman Makhdum, Syaikh Abdullah Muhammad Niyar dan Syaikh Muhammad Hasan al-Masysyath, Syaikh Umar Hamdan, Sayyid Muhammad Ali al-Makki, Sayyid Alawi al-Maliki, Syaikh Khalifah an-Nabhani, Syaikh Baqir al-Jugjawi, Syaikh Ma'shum Ahmad al-Lasemi (Pendiri Nahdlatul Ulama), Syaikh Baidlowi bin Abdul Aziz al-Lasemi (ketua Thariqah Muktabarah Nadlatul Ulama pertama kali), Syaikh Wahyudin bin Abdul Ghani al-Palimbani

(Palembang), Sayyid Mansur bin Abdul Hamid al-Palimbani al-Makki, Syaikh Husein bin Husein bin Umar as-Samarani (Semarang), Syaikh Jum'an bin Makmun at-Tangerani (Tangerang, Jawa Barat), Syaikh Ali bin Abdullah al-Banjari (Banjarmasin, Kalimantan), Syaikh Mukhtar bin 'Atharid al-Bughuri (Bogor, Jawa Barat), Sayyid Ali bin Abdurrahman al-Habsyi al-Kuwintangi (Kuwintang, Jakarta), Syaikh Manshur bin Abdul Hamid al-Jakartawi (Jakarta), dan lain-lain (Amirul Ulum, 2015: 166-170.).

Dari banyaknya al-Fadany ber-*istifadah* (belajar) kepada ulama-ulama dari penjuru dunia, maka tidak mengherankan jika ia menjadi sosok yang alim dalam berbagai kajian keilmuan. Akan tetapi, dari semua cabang ilmu tersebut, ilmu *sanad*-lah yang paling menonjol dalam dirinya. Setiap al-Fadany mengajar, baik di Masjidil Haram, kediamannya atau di madrasah, maka rantai-rantai yang berisi silsilah keilmuan darinya hingga ke *mushannif* (pengarang kitab) selalu ia bacakan untuk menambah keberkahan dan menjaga kevalidan sebuah keilmuan melalui setiap perawi yang dilaluinya (Hasan bin Muhammad bin Hasan Syuaib, *op.cit.,* hlm. 181.).

Kealiman al-Fadany membuat namanya semakin harum hingga ke belahan dunia, terlebih Nusantara yang merupakan tempat kelahiran leluhurnya. Keberadaannya di Hijaz bagaikan magnet yang menyedot setiap pecinta ilmu yang ingin menambah ilmunya, terutama masalah *sanad*. Jumlah murid al-Fadany tidak bisa terhitung karena saking banyaknya. Di antaranya adalah Kiai Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz (Pati), Kiai Maimoen Zubair (Rembang), Kiai Syafi'i Hadzami (Jakarta), Kiai Ahmad Muthahhar (Demak), Kiai Ahmad Muhajirin (Bekasi), Kiai Abdul Hamid (Jakarta), Syaikh Ali Jum'ah (Mesir), Prof. Dr. Umar Hasyim (Mesir), Syaikh Ramzi Sa'd al-Din (Suria), Sayyid Umar bin Muhammad (Yaman), Syaikh Mahmud al-Makki, Syaikh Ruqoimi al-Makki, dan Sayyid Hamid al-Kaff (Amirul Ulum, 2015: 167-189).

Kesibukan al-Fadany sebagai pelayan ilmu tidak menyurutkan niatnya untuk tetap semangat dalam menghasilkan karya. Kurang lebih al-Fadany mempunyai karya tulis sekitar 102, seperti *al-Dar al-Mandlûd Syarah Sunan Abi Dawûd (hadist), Fathul A'llâm Syarah Bulûghul Marâm (hadist), Bughyah al-Musytâq Syarah Luma' Abil Ishaq (ushul fiqih), Hasyîyah 'Ala Asybâh wa al-Nadzâir fi al-Furû' al-Fiqhiyyah li al-Suyuti (ushul fiqih), Tasynîf al-Sâmi' Mukhtashar fi Ilmi al-Wâdl'i (gramatika arab), Mathmâ' al-Wijdân fi Asânidi al-Syaikh Umar Hamdan (sanad), Fadl al-Muhaimin fi Tarjamah wa Asânid al-Sayyid Muhsin (sanad), Husn al-Siyâghah Syarah kitab Durûs al-Balâghah (balaghah), al-Fawâid al-Janiyah (qawaidul fiqih)* dan *Hasyiyah Faidl Khabîr (ilmu tafsir).* Kebanyakan tema yang disajikan al-Fadany dalam karya tulisnya adalah tentang sanad, dan ada 66 kitab *sanad* dari semua hasil karyanya (Hasan bin Muhammad bin Hasan Syuaib, 1429 H.: 183-186.).

Kasus NU: Melihat Jaringan Mu'assisnya

Kebanyakan muassis Nahdlatul Ulama merupakan *mutakharrij* (alumni) Masjidil Haram, terutama yang beristifadah kepada Syaikh Nawawi al-Bantani dan Syaikh Mahfudz al-Termasi. Di antara muassis Nahdlatul Ulama yang alumni Hijaz adalah Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari, Kiai Wahab Hasbullah, Kiai Asnawi Kudus, Kiai Raden Hambali Kudus, Kiai Khalil Masyhuri, Kiai Ridwan Mujahid, Kiai Ma'shum ibn Ahmad, Kiai Baidlowi ibn Abdul Aziz, Kiai Faqih Maskumambang, Kiai Shaleh Lateng, Kiai Abbas Buntet, dan Kiai Abdul Halim. Dengan menjadikan Masjidil Haram sebagai inti dan pusat jaringan ulama Nusantara (Nahdlatul Ulama), maka jaringan ulama internasional akan terbangun dengan mudahnya.

Ulama-ulama Nusantara telah menorehkan prestasi yang gemilang dalam kancah keilmuan di Hijaz. Mereka dipercaya untuk ikut serta mengajar di Masjidil Haram atau ikut mengisi

halaqah keilmuan yang diselenggarakan di Hijaz seperti halnya Syaikh Nawawi al-Bantani, Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Syaikh Mahfudz al-Termasi, Syaikh Abdul Hamid al-Qudsi, Syaikh Muhsin al-Musawa al-Palimbani, Syaikh Abdul Muhaimin bin Abdul Aziz al-Lasemi, Syaikh Baqir bin Muhammad Nur al-Jukjawi, Syaikh Yasin bin Isa al-Fadani, Syaikh Ahmad bin Abdul Ghaffar al-Sambasi, Syaikh Ismail al-Khalidiyah al-Minangkabawi, Syaikh Muhammad Mukhtar bin 'Atharid al-Bughuri, Syaikh Junaid al-Batawi, Syaikh Abdul Karim al-Bantani, Syaikh Ali bin Abdullah al-Banjari, Syaikh Muhammad Ahyad bin Muhammad Idris al-Bughuri, Syaikh Abdul Ghani al-Bimawi, Syaikh Asy'ari bin Abdurrahman al-Baweani, Syaikh Abu Bakar bin Syihabudin at-Tambusi, Syaikh Ahmad Nahrawi al-Banyumasi, Syaikh Muhammad Zainudin al-Baweani, Syaikh Abdul Qadir al-Mindili, Syaikh Abdullah bin Hasan al-Jawi, Syaikh Muhammad bin Muhammad al-Jawi, Syaikh Marzuki al-Jawi, Syaikh Muhammad bin Umar al-Sumbawi, Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari, Kiai Raden Asnawi Kudus, Kiai Shaleh Lateng, Kiai Ahmad ibn Ma'shum, Kiai Baidlowi ibn Abdul Aziz, dan Kiai Wahab Hasbullah (al-Fadany, t.t.: 41).

Hidup di Hijaz yang dipenuhi dengan cahaya-cahaya halaqah keilmuan serta dilipatgandakan pahalanya jika beribadah di dalamnya (Masjidil Haram dan Masjid Nabawi) bila dibandingkan dengan yang lainnya menjadi dambaan setiap Muslim dari penjuru dunia. Akan tetapi, jika tanah air yang menjadi tempat kelahirannya diusik dan ketentraman dalam menjalankan syariat Islam ala *Ahlussunnah Wal Jamaah* diganggu, maka tergeraklah mereka untuk menepis tudingan semua itu. Agar tidak terjadi *vacum of power* dalam mengisi ruang dakwah, baik di Hijaz maupun Nusantara, maka dibagilah tugas, ada yang tetap berkhidmah di Hijaz dan ada yang kembali ke Nusantara untuk menyebarkan agama Islam dan mengusir penjajah dari bumi Nusantara seperti Hadratusy

Syaikh Hasyim Asy'ari, Kiai Faqih Maskumambang, Kiai Wahab Hasbullah, Kiai Khalil Masyhuri, Kiai Ma'shum Ahmad, Kiai Raden Asnawi Kudus, Kiai Bishri Syansuri dan Kiai Abdul Halim.

Ketika tiba di Nusantara, tantangan dakwah yang dihadapi Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari dan teman-temannya bukan hanya dari kalangan penjajah Belanda saja, melainkan dari sesama Muslim pembaru yang memutus dengan tradisi masa lalu, yang mengatasnamakan ingin kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadist. Dengan mudahnya kelompok-kelompok demikian mengatakan bid'ah dan syirik terhadap amalan yang sudah terlembaga dan terpatri yang diwariskan dari para penyebar Islam di Nusantara. Mereka juga mengkritik amaliah dengan memakai sistem madzhab, padahal mayoritas ulama Nusantara itu bermadzhab Syafii. Oleh sebab itu, untuk menepis tudingan semua itu, dengan penuh kemantapan, Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari bersama dengan ulama-ulama lainnya mendeklarasikan berdirinya Nahdlatul Ulama pada 16 Rajab 1344 H/31 Januari 1926 M. Sementara di wilayah lain, para murid Haramian mendirikan organisasi-organisasi lain yang menjaga Islam Tradisi, seperti di NTB mereka mendirikan NW, di Kalimantan ada Darud Da'wah wal Irsyad, di Sumatra ada Perti dan al-Washliyah, dan lain-lain.[]

Bagian 5

Islam Nusantara, Kapasitas Transformasional, dan Empat P

Soal Kapasitas Tranformasional

Bagian ini ingin menjelaskan kapasitas Transformasional Isnus sebagai empat P (Perajut Komunitas, Penggerak Perlawanan, Pembela Kebangsaan, dan Pendorong Transformasi Sosial), untuk menjawab beberapa persoalan: (1) peran Isnus dalam proses pembentukan komunitas epistemik Nusantara dan entitas politiknya; (2) bagaimana Isnus menjadi basis ideologi, perspektif, dan kerangka gerakan yang melahirkan gelombang besar perlawanan Nusantara terhadap kolonialisme dan imperialisme; (3) bagaimana Isnus merumuskan konsep, bentuk, dan falsafah negara-bangsa dalam konstelasi perdebatan ideologi; serta (4) bagaimana Isnus mampu menerakkan transformasi sosial di tengah-tengah pencarian makna keIslaman dalam konteks modernitas-globalitas dan kebuntuan-kebuntuan berbagai teori gerakan sosial.

Sudah barang tentu, sebagaimana hukum logika *sufficient reason*, tidak ada sebab tunggal dalam setiap peristiwa sosial, tulisan ini juga tidak mengklaim Isnus sebagai variabel tunggal dalam empat dinamika besar di atas. Namun demikian, tulisan ini ingin membuktikan Isnus dilihat sebagai salah satu variabel strategis empat dinamika di atas yang jika dihilangkan niscaya

eksistensi keempatnya juga akan hilang *(al-ashlu ma buniya alaihi ghoiruhu, al-ashlu baqou-ma kana ala ma kana*).

Sebelum lebih jauh, ada beberapa hal yang hendak ditabayyunkan dalam tulisan ini, meskipun di bagian sebelum ini sudah disinggung sedikit. *Pertama,* istilah Nusantara secara terminologis dapat mengacu ke wilayah yang menjadi area imajinasi Patih Gadjah Mada dalam Sumpah Palapanya, yakni mencakup Indonesia, Malaysia, Singapura, Brunai, hingga Filipina. Selain itu, juga dapat mengacu pada gugusan pulau-pulau yang saat ini menjadi wilayah yurisdiksi kedaulatan NKRI sebagaimana didefinisikan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia atau dalam doktrin Wawasan Nusantara. Tulisan ini, secara geopolitik, mengacu ke definisi kedua karena perkembangan sosial di mana cakupan Nusantara yang pertama telah terdisintegrasi menjadi berbagai entitas politik atau negara, namun secara geokultural dan geososial dapat mengacu ke pengertian kedua.

Kedua, Isnus merupakan gejala kebudayaan yang terkait erat dengan lokalitas geografis yang di dalamnya memiliki aspek universial sekaligus partikular. Isnus bukan sebatas Islam sehari-hari; bukan juga sekedar Islam dengan ekspresi khas dan unik sebagaimana tergambar dalam berbagai tradisi Nusantara; bukan pula sekedar sejajar dengan Islam Afrika, Islam Timur Tengah, Islam Eropa, dan lainnya, melainkan konstruksi keIslaman yang di dalamnya juga mengandung aspek-aspek ontologik, epistemologik, metodologik, dan aksiologik. Jika meminjam istilah fiqh, Isnus tetap menempatkan nash (Qur'an, Hadits Sahih, Atsar Sahabat, Ijma', Qiyas, bahkan hingga kaidah fiqh) sebagai sumber ijtihad yang berlaku universal, akan tetapi di level ijtihad penafsiran dan implementasi *(ijtihad fi istidlal/istinbath, ijtihad fi tatbiq)* Isnus memiliki karakteristik yang khas. Karakteristik ini sebagian dapat diterapkan secara khusus untuk konteks Nusantara dan sebagian lagi ada yang dapat menjadi kontribusi atau solusi terhadap peradaban

global. Secara teori, Isnus justru diniscayakan dalam perangkat metodik penalaran fiqh seperti *al-adah muhakkamah*, *alhukm yaduuru ma'a 'illatih*, *istihsan*, hingga *mashalah mursalah*.

Proses panjang historis dialektika antara tradisi Islam, tradisi lokal, dan tradisi lainnya (India, Arab, China, Barat) inilah yang menghasilkan konstruksi Isnus yang telah teruji kapasitasnya dalam menjawab problem lokalitas dan globalitas. Karenanya, Isnus merupakan fenomena keIslaman yang diharapkan berkemampuan menjawab dan atau mendorong transformasi sosial di level Nusantara sekaligus global. Hal ini penting untuk diformulasikan di tengah problem-problem struktural dan kultural Nusantara (seperti berbagai bentuk keterbelakanan ekonomi, pendidikan, kesehatan dan kebangsaan lainnya) dan porak porandanya peradaban Islam di berbagai Negara seperti Irak, Libya, Syuriah, Yaman, serta berbagai struktural global lainnya.

Perajut Komunitas Isnus dan Entitas Politik

Salah seorang aktifis beraliran marxis pernah menanyakan bagaimana menjelaskan lambang NU yang begitu rumit dan penuh makna simbolik dapat dipahami secara massif oleh kalangan akar rumput di berbagai wilayah Nusantara, sementara secara formal NU tidak memiliki program kaderisasi yang mencakup keseluruhan masyarakat basis tersebut? Kisah ini tidak hendak mengidentikkan Isnus dengan NU, namun ingin menjawab kekuatan apakah (sosial, politik, atau gagasan-nilai-ideologi) yang mampu merajut, meminjam Anderson, komunitas-komunitas terbayangkan yang masing-masing tidak pernah bertemu langsung secara fisik, namun memiliki perasaan dan benang epistemis yang sama sebagai satu persaudaran yang sama?

Ronit Ricci (2011: 1-5) menjelaskan bahwa penyebaran agama Islam ke timur menuju Asia Selatan dan Asia Tenggara,

yang kemudian membentuk komunitas Isnus, merupakan salah satu perpindahan budaya yang paling penting dalam sejarah dunia. Ketika Islam menyebar ke daerah-daerah ini, Islam menjumpai budaya-budaya yang jauh berbeda dengan budaya di Timur Tengah, dan Isnus secara gemilang mampu menggabungkannya ke dalam suatu komunitas global (Nusantara) dengan keragaman geografis, linguistik, sistem politik, ekonomi, hukum, dan sosial. Jauh sebelum percetakan dan komunikasi massa tersebar luas, teks tulis memegang peran penting dalam penyebaran pemikiran dan kepercayaan dalam dunia Islam. Berbagai macam teks, seperti Al-Qur'an, hagiografi (kisah nabi, rosul, dll), puisi, naskah tasawuf, kalam, fiqh, dan karya ilmiah lain, merupakan perantara penyebaran Islam dan cara hidup baru melalui teks dalam bahasa Arab maupun yang sudah diadaptasi-terjemahkan ke dalam bahasa lokal. Sirkulasi teks, pemikiran dan bentuk literatur Islam di daerah Asia Selatan dan Asia Tenggara mengalami proses-proses transmisi literatur, penterjemahan, dan konversi agama, dan bagaimana proses-proses tersebut saling berhubungan dari segi historis, saling bergantung secara mutual, dan *terformulasikan ulang secara kreatif* dalam suatu wilayah penting dari dunia muslim lintas geografis.

Sejarawan Ricklefs (2007: 49-55) juga menyimpulkan hal yang sama. Menurutnya, berbagai macam jaringan, yang seringkali saling berhubungan, melintasi daerah Asia Selatan dan Asia Tenggara, membentuk suatu hubungan antar personal dan komunitas. Jaringan-jaringan yang menginterkoneksikan dan dianggap sebagai sarana penyebaran dan pengembangan Islam di antaranya jaringan perjalanan, perdagangan, persaudaraan Sufi, dan jaringan literatur. Jaringan literatur Isnus inilah yang menghubungkan muslim melintasi garis batas ruang dan budaya, dan juga membantu memperkenalkan serta menjaga pola hubungan yang rumit antara teks-teks terdahulu dan pemahaman-pemahaman baru yang sangat penting bagi

terbentuknya identitas Islam lokal maupun global. Jaringan literatur merupakan teks-teks gabungan, yang meliputi traktat tasawuf, kisah, syair, geneologi (ilmu silsilah), dan risalah lain dalam cakupan topik yang luas, serta meliputi pembaca, pendengar, penulis, pelindung, penterjemah, dan pengarang, yang membuat, menterjemahkan, mendukung dan menyebarkan teks-teks tersebut. Di sepanjang Asia Selatan dan Asia Tenggara, secara lisan tersebar bahan serta tradisi performatif yang dilengkapi dan diperkaya oleh literatur tertulis melalui sarana interaksi dan pertukaran yang masih berlangsung. Di Sumatera, para penyanyi menghafal sejumlah besar pantun melayu dan cerita wayang, yang menarik perhatian dan antusiasme banyak orang.

*Berbagai teks yang telah teradaptasi-terjemahkan dalam bahasa dan budaya lokal yang secara konseptual terformulasikan ulang secara kreatif dalam bentuk naskah, kisah, teladan, tradisi, dan artefak inilah yang disebut dengan **Isnus***. Formulasi Isnus ini merupakan konstruksi epistemis yang mentransformasikan kesadaran komunitas-komunitas Nusantara yang mempertautkan beragam komunitas lintas geofrafis, sistem politik, ekonomi, dan budaya dalam sebuah bingkai besar yang disebut dengan komunitas Isnus yang membentang dari Indonesia, Malaysia, hingga Filipina. Jaringan epistemis ini menghubungkan komunitas Nusantara melintasi garis batas ruang dan budaya, memperkenalkan, mendialogkan, serta mengembangkan pola hubungan yang rumit antara teks-teks terdahulu dan pemahaman-pemahaman baru yang sangat penting bagi terbentuknya identitas Islam lokal maupun global. Dari tesis ini jelas, konstruksi identitas Isnus merupakan rajutan antara kosmopolitanisme Islam dan lokalitas kebudayaan Nusantara.

Point ini sangat penting sebab inilah yang menjadi argumen historis kalangan pemikir yang menunjukkan bahwa landasan kebangsaan Indonesia telah ada jauh sebelum datangnya

kolonialisme, yakni ketika terjadi interaksi sosial, perdagangan, dan politik antar-kerajaan-kerajaan besar di Nusantara serta dengan pusat-pusat kekuatan dan peradaban global. Sebagaimana diketahui, terdapat dua pandangan mengenai landasan historis keindonesiaan. Tesis tersebut merupakan antithesis dari pandangan yang mengatakan bahwa konsepsi tentang kebangsaan Indonesia benar-benar baru karena baru terbangun pada masa kolonialisme akhir (abad XX). Menurut mereka (seperti Taufiq Abdullah, Dhakidae) bukti sejarah tidak menunjukkan bahwa "bangsa Indonesia" telah dikenal sebelum datangnya kolonialisme. Konsepsi Bangsa Indonesia bahkan baru dikenal jauh setelah kolonialisme masuk ke Nusantara. Pendek kata, menurut mereka, konsepsi kebangsaan merupakan hasil dari proses dialektika sejarah modern abad XI-XX. Pandangan kedua ini bisa jadi benar jika yang dimaksud adalah digunakannya istilah "Indonesia", namun sangat distortif jika yang dimaksud adalah kesadaran kebangsaan (*hubbul-wathon*) dan interkoneksi antar-komunitas baru muncul dalam zaman pergerakan nasional.

Pertanyaannya adalah, bagaimana menjelaskan fenomena kebudayaan Isnus tersebut? Jawaban ini dapat didapatkan dengan melacak sejarah Nusantara pra-kedatangan Islam di mana agama menjadi salah satu kekuatan penting konsolidatif baik di level struktur politik maupun basis. Nusantara (Indonesia) memiliki topografi dan geografi daerah yang tidak tunggal. Keragaman toporagrafi, geografi, geopolitik, geoekonomi, dan geokultural ini terajut dan terinterkoneksikan oleh jaringan Islam Nusantara. Menurut Wertheim (1999: 2), secara geopolitik-ekonomi Nusantara terdiri dari tiga peradaban penting kerajaan-kerajaan sebagai akibat perkembangan teknologi, yakni *pertama*, sebagian besar Jawa Tengah dan Jawa Timur, merupakan kerajaan pertanian padi. *Kedua,* daerah pesisir pantai Jawa, Sumatera, maupun semenanjung Melayu, yang merupakan kota-kota pantai dengan perdagangan yang

ramai. *Ketiga,* wilayah pedalaman Kalimantan dan Sumatera, dengan corak perekomian ladang dan perkebunan yang lebih besar.

Ketiga entitas geopolitik-ekonomi tersebut merupakan implikasi turunan dari realitas topografi, geografi, dan geokultural Nusantara, yang berbasis pada pulau-pulau besar atau penting. Sumatera merupakan pulau besar, yang sebagian besar terdiri dari deretan pegunungan. Pusat-pusat utama penduduk terdapat di daerah pesisir, daerah pedalaman tidak memungkinkan terbentuknya konsentrasi penduduk, karena keterbatasan wilayah-wilayah datar. Sumatera bukan daerah yang cocok untuk pertanian karena berbukit dan belantara. Sebagain besar penduduk pedalaman mengandalkan hasil-hasil alam tanpa harus mengolahnya. Pertanian yang utama di Sumatera adalah pertanian berpindah. Sedangkan daerah pesisir, ramai dengan jalur perdagangan yang sudah berjalan cukup lama. Kebutuhan–kebutuhan daerah pesisir dapat dipenuhi oleh perdagangan, yang tidak tergantung dari daerah pesisir (Wertheim, 1999: 12).

Sementara itu, Pulau Jawa juga terdapat banyak pegunungan yang menjadi batas-batas bagi dataran yang luas yang karenanya banyak kantong komunitas yang terpisah-pisah. Banyaknya tanah-tanah datar tersebut, sangat sesuai bagi pertanian. Oleh karena itu, masyarakat Jawa merupakan masyarakat agraris yang terpisah-pisah oleh gunung dan batasan-batasan wilayah. Masing-masing daerah memiliki kemandirian tersendiri, karenanya kerajaan-kerajaan besar Jawa harus menjadikan daerah-daerah tersebut sebagai *vasal-vasalnya* dengan penguasa lokal sebagai perantara yang tidak dapat diperintah secara langsung. Kerajaan-kerajaan harus memiliki kekuatan militer di darat yang cukup kuat untuk tetap menjamin ketertundukan daerah-daerah *vasalnya*. Pusat–pusat kekuasaan biasanya dapat tumbuh di pedalaman, sedangkan daerah pesisir tidak dapat melepaskan ketergantungan begitu

saja dari pedalaman dalam hal suplai kebutuhan hidupnya. Maka, pesisir-pesisir pantai Jawa, kurang ramai dibandingkan Sumatera, dan perdagangan tidak begitu memegang peranan penting pada masyarakat Jawa.

Kalimantan merupakan pulau besar yang sebagian besar terdiri dari hutan tropis dan rawa-rawa. Pulau ini memiliki banyak sungai besar yang dapat dilayari kapal berukuran sedang dan besar. Antar-pedalaman dan pedalaman-pesisir dihubungkan oleh jalur pelayaran sunai ini. Muara-muara sungai besar merupakan pusat-pusat perdagangan/pertukaran barang. Dari geopolitiknya, pusat-pusat yang berkembang adalah daerah muara, yang merupakan pertemuan pedalaman dan pesisir. Di sinilah pusat-pusat kekuasaan (kota) tumbuh dengan pesat. Sedangkan daerah pedalaman tetap merupakan daerah yang sepi, yang memiliki akses terbatas dalam hubungan dengan dunia luar. Penduduk di pedalaman terpisah-pisah oleh deretan bukit, hutan, dan rawa. Karenanya, sulit bagi pedalaman Kalimantan berkembang menjadi pusat penduduk dan kekuasaan karena jarangnya tanah datar. Konsentrasi penduduk hanya terdapat di muara-muara sungai yang dekat dengan pantai.

Di daerah lain, terutama bagian Timur, tidak ditemukan cukup bukti sejarah mengenai masyarakatnya, kecuali setelah masuknya Islam. Sesuatu yang mungkin dapat dipastikan adalah bahwa mayarakat Nusantara bagian timur bukanlah masyarakat agraris seperti di Jawa, atau pedagang seperti di pesisir Sumatera, juga bukan peladang seperti di pedalaman Sumatera. Hanya wilayah Sulawesi Selatan dan kepulauan Ambon yang didiami oleh petualang-petualang yang mahir berlayar, sehingga memperoleh lebih banyak informasi. Nusantara bagian timur merupakan wilayah yang sepi, yang masih sangat tergantung pada kondisi alam. Akan tetapi bukan berarti daerah ini tidak disinggahi para pedagang. Sudah sejak lama, kepulauan Sumbawa dan sebelah timurnya merupakan

penghasil cendana yang penting artinya bagi perdagangan. Hanya saja arus perdagangan saat itu berpusat di bagian barat Nusantara (Ricklefs, 1993: 22-101; Sofianto: 2004).

Uraian di atas menunjukkan bahwa Nusantara memiliki pluralitas yang kompleks. Pluralitas ini bukan hanya realitas geografi, geopolitik, geoekonomi, dan geokultural, akan tetapi juga karena intensitas keterlibatannya dalam komunikasi dan perdagangan global. Masyarakat yang plural tersebut juga membawa konsekuansi pada wilayah kultural (masyarakat) dan politik. Secara kultural, keragaman kultur produk keragaman geografis tersebut tidak mudah diintegrasikan dan secara politik juga sulit dikonsolidasikan dalam kekuasaan. Karenanya, sarana legitimasi kekuasaan menjadi sangaat penting saat itu. Menurut Parakitri (1995: 6-11) agama Hindu-Budha adalah basis legitimasi yang sangat penting bagi kekuasaan. Hal ini dapat dilihat dari kerajaan-kerajaan awal di Nusantara, seperti Kutai dan Tarumanegara, di mana masyarakatnya yang beraneka ragam tidak mudah dikonsolidasikan dalam satu kekuasaan. Oleh karena itu, raja-raja memakai gelar Hindu-Budha, memberi penghormatan pada pendeta, dan membantu segala kebutuhan peribadatan. Pengadopsian agama merupakan satu bentuk legitimasi tersebut. Dalam catatan sejarah, terlihat bahwa kerajaan-kerajaan yang muncul di Nusantara ini sangat dipengaruhi oleh peradaban Hindu, Budha, dan Islam, sebagai akibat dari pluralnya masyarakat dan dinamika perdagangan di kawasan ini (Wertheim, 1999: 5).

Inilah yang disebut dengan peradaban heriokritik (*heriocritic civilization*). Dalam konteks Nusantara, peran agama sebagai perajut komunitas dan legitimasi politik dapat dilihat dalam kerajaan Kutai Negara yang terletak di muara sungai Mahakam, Kalimantan Timur (Hindu); Kerajaan Melayu di Jambi dan Sriwijaya di Palembang, yang berhasil membawahi sekitar 15 kerajaan saat kejayaannya termasuk kerajaan Malaya dan menjadi pusat pendidikan dan penyebaran agama Budha

di Asia Tenggara; kerajaan Tarumanegara, kerajaan Galuh, kerajaan Pajajaran (sezaman dengan Majapahit) di Jabar yang berbasis Hindu; kerajaan Kalingga menguasai sebagian besar Jawa Tengah, Jawa Timur dan Madura; kerajaan yang didirikan oleh Wangsa Syailendra (keduanya Budha, yang berseteru karena perbedaan aliran Budha, Mahayana dan Hinayana); Kerajaan Mataram Hindu yang berubah menjadi Kerajaan Medang setelah dipindah oleh Empu Sendok ke Jatim; kerajaan Panjalu; Jenggala; Singosari; hingga Kerajaan Majapahit.

Telusuran singkat tersebut menunjukkan peran agama sebagai perajut komunitas lintas-kultural dan tradisi memiliki akar sejarah yang panjang. Hindu dan Budha memerankan peran penting dalam sejarah pra-Islam. Sejarawan Agus Sunyoto mengungkapkan tesis yang berbeda, di mana di level akar rumput kekuatan epistemic tersebut bukanlah Hindu-Budha, namun agama Kapitayan. Bahkan, Kapitayan ini, menurutnya (2014) telah memerankan fungsinya jauh sebelum Hindu-Budha tersebar di Nusantara. Demikian halnya dengan Isnus. Sejarah sebaran Isnus juga menunjukkan kapasitas yang sama, yakni kemampuannya membentuk identitas lintas geografis, kultur, tradisi, politik, yang kemudian membentuk komunitas-komunitas Isnus yang solid meskipun tidak pernah berjumpa secara fisik. Peran Isnus ini dapat dilihat dalam proses masuknya Islam ke Nusantara.

Menurut riset Agus Sunyoto (2015) masuknya Islam ke Nusantara melalui proses yang sangat panjang. Tahun 624 M sejarah mencatat mulai masuknya dakwah Islam ke Nusantara, berbarengan dengan dinasti Ummayah pasca kejatuhan Sayyidina Ali. Hal ini ditandai dengan kunjungan pedagang Timteng, sebagaimana dicatat oleh Dinasti Tang China, yang berkunjung ke kerajaan Kalingga. Para saudagar Islam ini, sampai 400 berikutnya, yakni tahun 1030-an, berdasarkan catatan Persia, hanya terdiri dari tiga suku, yakni Lor (tinggal di Leran, Gersik Jatim), Jawata, dan Sabangjawata, yang

berkunjung ke Nusantara. Hanya saja, interaksi perdagangan ini tidak berlanjut karena konflik dan terbunuh semua. Kemudian, Sultan Al-Ghabah dari Rum mengirimkan 2000 keluarga ke Jawa, namun mereka juga dibinasakan di Jawa, dan hanya tersisa sekitar 200 orang. Dilaporkan ke Sultan, bahwa mereka mati terbunuh. Kemudian Sultan ini mencoba mengirim ulama-ulama sakti, untuk menangkal penghuni Jawa. Salah satunya dikenal dengan sebutan Syaikh Subakir, yang berdakwah di berbagai ujung Jawa, berhenti di Gunung Tidur, kemudian kembali ke Persia. Tahun 1271, seorang pelancong Venice Italia, Marcopolo, yang mengabdi di China, pulang melalui jalur laut, dan singgah ke Peurlak, Aceh. Marcopolo mencatat, penghuni Peurlak sebagian beretnis China yang semuanya Islam, sedangkan penduduk pribumi Aceh masih menyembah pohon, gua-gua. Bahkan, di pedalaman mereka masih kanibal.

Seratus tahun kemudian, dinasti Yuan diganti Ming, dan mengutus Chengho ke Majapahit. Laksamana Chengho singgah di Tuban, menemui komunitas China, dan mencatat bahwa semuanya telah beragama Islam. Begitu juga penduduk China di Gersik, yang setelah dihitungnya penduduk China berjumlah sekitar 1000 keluarga. Hal yang sama ditemukannya ketika di Surabaya. Dalam lawatannya ke Jawa yang sampai lima kali, Chengho yang mengajak juru tulis Ma Hua, singgah sepanjang Pantai Utara Jawa. Dalam catatan juru tulisnya, diketahui bahwa sepanjang Pantura dihuni oleh tiga golongan penduduk: China (semua muslim), dari Barat (Persia dan Arab, semuanya Muslim); pribumi (semuanya belum masuk Islam). Dari paparan tersebut, terdapat paling tidak jeda waktu sekitar 800 tahun sejak kedatangan Islam pertama kali di mana Islam tidak dianut oleh penduduk Nusantara. Tujuh tahun sejak kedatangan Laksamana Chengho yang kelima, datang ulama dari Champa, yakni Syaikh Ali Murtadho yang membawa keponakannya Syaikh Ali Rohmat dan Syaikh Abi Hurairah,

berkunjung ke Majapahit. Mereka inilah yang menjadi embrio sebuah komunitas yang kemudian dikenal dengan Walisongo.

Hanya berselang sekitar 40 tahun setelah dakwah Walisongo, yakni tahun 1513, Tome Pires, seorang pelaut Portugis, datang ke Jawa dan mencatat apa yang ada di Jawa. Salah satu catatannya adalah seluruh Pantai Utara Jawa telah dipimpin oleh para adipati yang kesemunya telah beragama Islam. Begitu juga dengan penduduknya. Artinya, hanya dalam waktu sekitar 40-50 tahun, Walisongo telah secara gemilang berhasil mengIslamkan penduduk Jawa, yang di kemudian hari berkembang ke luar Jawa (Kalimantan, Sulawesi, Nusa Tenggara). Tom Pires yang menuliskan laporannya dalam *Suma Orienta* juga mencatat bahwa saat itu sebagian raja-raja Sumatera telah beragama Islam. Dimulai dari Aceh di Ujung Utara Sumatera, ke selatan, sampai Palembang, penguasanya telah beragama Islam. Sementara dari Pelambang hingga ke ujung selatan dan semenanjung pantai Barat, sebagian penguasanya juga beragama Islam. Ketika Malaka dikuasai Portugis, semenanjung barat Sumatera menjadi jalur alternatif pedagang Islam, di mana mulai saat itu Islamisasi di wilayah ini berlangsung.

Riset Agus Sunyoto tersebut sejalan dengan kajian Ronit Ricci (2011). Menurutnya, penyebaran Islam di Nusantara merupakan suatu proses kompleks yang banyak diperdebatkan oleh para penelitilokal maupun asing. Dengan mendasarkan penelitian pada penemuan arkeologis, catatan perjalanan, dan cerita sejarah lokal, para peneliti mengajukan berbagai teori untuk menjelaskan kedatangan Islam dan penerimaan masyarakat setempat yang luar biasa. Terdapat pandangan yang menunjukkan kehadiran Islam di Asia Tenggara pada masa Sahabat Usman, khalifah ketiga, sekitar pertengahan abad ketujuh. Bukti lain juga menunjukkan adanya utusan dengan nama Arab yang mengunjungi kerajaan Sriwijaya antara abad kesebelas dan keduabelas. Namun demikian,

memang tidak ditemukan adanya kerajaan Islam dan tidak ditemukan perpindahan agama yang signifikan. Bukti pertama keberadaan muslim di daerah ini datang dari Sumatra Utara, di mana terdapat batu nisan yang menunjukkan bahwa pada abad ketigabelas, daerah ini telah dibawah kekuasaan Islam. Hal ini dicatat baik oleh Marcopolo (1271) dan Ibn Battuta (pada 1345), di mana ketika melintasi daerah ini menyadari bahwa para pemimpin lokal adalah penganut Islam. Sederet batu nisan penting juga ditemukan di Jawa Timur, kuburan di daerah Trowulan dan Tralaya, yang menandai tempat pemakaman muslim namun menggunakan angka dalam bahasa Jawa lama dan menggunakan tahun Saka pada penanggalannya, bukan hijriyah. Bukti di atas berasal dari abad keempat belas hingga tujuh belas di mana menunjukkan dengan meyakinkan bahwa keberadaan penduduk muslim yang tinggal di Jawa waktu itu adalah warga lokal, bukan pendatang. Makam dari abad kelima belas akhir dan dan abad keenam belas juga membuktikan tentang berdirinya kerajaan Islam baru di Sumatra Utara. Bukti lain menunjukkan bahwa Islam juga telah menyebar lebih jauh ke timur hingga semenanjung Malaysia dan Jawa, yaitu ke Filipina bagian selatan.

Proses Islamisasi yang cepat dan massif ini masih menjadi pertanyaan pokok akademik para sejarawan sampai saat ini. Bagi kalangan Indonesianis sepertii Ricci (2011) berdasarkan bukti yang dikumpulkannya mengarah pada kesimpulan adanya sebuah proses berkala dan lambat. Menjelang akhir abad ketiga belas, kerajaan Islam berdiri di Sumatra Utara. Pada abad keempat belas di timur laut Malaysia, Brunei, Jawa Timur dan Filipina bagian selatan; pada abad kelima belas di Malaka dan daerah lain di semenanjung Malaysia; pada abad keenam belas, daerah garis pantai Jawa Tengah dan Jawa Timur sebagian besar masyarakat telah beragama Islam. Hanya saja, menurutnya, ada pengecualian, yakni daerah Jawa Barat dan sekitarnya. Bukti-bukti yang dapat dikumpulkannya dari

batu nisan dan catatan orang Eropa menunjukkan gambaran yang tidak lengkap. Terhadap pertanyaan mengapa terjadi perpindahan agama ke Islam secara signifikan di Nusantara (pada abad 13-15) baru terjadi setelah ratusan tahun muslim melintasi atau tinggal di Nusantara, atau pertanyaan tentang bagaimana Islam menyebar dan menjadi agama dominan, jawaban para akademisi menunjukkan adanya multi pemahaman. Hanya saja, simpulnya, meskipun banyak yang tidak diketahui tentang asal muasal dan perkembangan proses perpindahan ke agama Islam, hal yang jelas adalah bahwa Islam telah membawa perubahan yang signifikan di daerah tersebut. Dari politik, hukum, adat-istiadat dan pendidikan hingga produksi literatur, perpindahan keyakinan penduduk ke agama Islam telah membawa perubahan yang mendasar bagi sistem pemerintahan sebelumnya, tradisi dan kehidupan sehari-hari, dan sistem kepercayaan.

Sedangkan menurut Agus Sunyoto (2015), kunci keberhasilan dakwah Walisongo ini terletak pada metodologi pendekatan yang *multistrategi*. *Pertama*, Walisongo menyebarkan Islam di Nusantara dengan menggunakan term-term lokal yang sudah ada. Istilah-istilah yang sudah ada tidak diubah, kecuali yang belum ada (misalnya sebutan nama Tuhan). Sampai masa kerajaan Demak, semua naskah kuno tidak menggunakan kata Allah, namun menggunakan istilah *Sang Hyang Widhi, Sang Hyang Wenang, Murbeng Dumadi*, dan lainnya. Ibadah lima waktu pun tidak menggunakan istilah *sholat*, namun *sembahyang*. Ibadah *shoum* disebut dengan istilah *puasa*. Tempat indah pasca kematian disebut dengan *swargo*, bukan *jannatul firdaus*. *Jahanam* disebut dengan istilah *Neroko*. *Khurin-'ain* disebut *widodari*. Istilah yang tidak ada dalam tradisi lokal baru ditransliterasi: seperti kata *sabar, ikhlas, ridho, adil*, dan lainnya.

Kedua, menggunakan tradisi dan pendekatan *tashawwuf* ketimbang *fiqh*. Pendekatan ini sangat kontekstual dengan

dunia bathin masyarakat Nusantara yang kaya akan tradisi dan pengalaman asketik-mistik. Dakwah di masyarakat dengan dunia bathin yang kuat niscaya akan mental jika menggunakan pendekatan formalisme keagamaan tanpa basis spiritualitas yang tinggi yang hanya dapat dipenuhi oleh tradisi tasawwuf. Di Nusantara, sebelum ada Hindu Budha, telah ada agama Kapitayan, Parmalin, Kaharingan, yang memiliki tradisi spiritualitas tinggi. Dalam tradisi Kapitayan, misalnya, pemujaan tertinggi kepada yang disebut dengan *Sang Hyang Taya*, yang kosong, hampa, *suwung, tan keno kinoyo ngopo* (*bila kaifa, la yutashowwaru wala yufakkaru minhu*). Agama inilah yang sesungguhnya dipeluk oleh mayoritas masyarakat di luar Kraton saat itu.

Ketiga, Walisongo menggunakan pendekatan kebudayaan. Pendekatan ini terdiri dari dua hal pokok, yakni mempertahankan tradisi yang sudah ada dan masyarakat dikenalkan dengan tradisi-tradisi baru seperti *slametan, kenduren*, *tumpengan*, dan lainnya. Biar simpel namun operasional, Sunan Bonang, misalnya, merumuskan tiga ciri orang Islam: *syahadat, khitan, dan slametan*. Sampai sekarang jejak-jejak perjuangan Walisongo ini masih ditemukan di pedalaman. Meskipun tidak sholat, misalnya, namun tradisi *slametan* masih terus berlangsung. Berbagai macam kesenian seperti *Jatilan, Jaran Kepang, Kuda Lumping*, kesemuanya berasal dari kreasi Walisongo. Banyak yang mengira hal tersebut berasal dari tradisi pra-Islam seperti zaman Majapahit. Padahal, kesenian tersebut tidak ada di zaman Majapahit. Ayahnya Sunan Kudus, Sunan Ngudung, merupakan orang pertama kali yang memainkan jathilan.

Sementara itu berbagai tradisi lama juga mengalami Islamisasi subtansi, tidak di level bentuk (*forma*). Metode Walisongo dalam menyiarkan Islam dengan menghibridisasikan tradisi orang Jawa seperti ketika menghadapi masalah besar, *mentok*, tak terpecahkan, maka akan melakukan *topo* (bertapa).

Nabi Saw. juga pernah bertapa di Gua Hira. Karenanya, sang Nabi Saw. disebut juga sebagai "wong jowo." Terma ini membuat Islam terasa dekat, terasa *friendly*, tidak asing. Proses ini dimungkinkan oleh karena Islam yang masuk ke Nusantara juga merupakan Islam yang telah terinternasionalisasi. Dalam arti, bukanlah Islam yang datang langsung dari jazirah Arabia, namun telah melanglang buana berdialog dengan berbagai peradaban. Dari Madinah ke Samarqond, dari Maroko, dari Mesir. Akumulasi inilah yang kemudian masuk ke Nusantara yang karenanya coraknya beragam dan tingkat toleransinya tinggi, karena sudah melalui tafsir dan sentuhan ulama dari berbagai tradisi Negara.

Paparan di atas membuktikan dengan jelas bagaimana Isnus sebagai tradisi intelektual, panduan *lelaku* sehari-hari, spiritual, mentransformasikan identitas sosial yang berbasis geografi, tradisi, kultur yang beragam dan terpisah-pisah menjadi identitas sosial kolektif yang lintas batas, melampaui konteks-konteks geografis, tradisi lokal, politik, ekonomi, dan sistem kepercayaan di Nusantara. Masyarakat Nusantara yang memiliki entitas politik berbeda maupun dalam pengertian Negara bangsa yang memiliki karakteristik berbeda-beda sesuai dengan gugusan tiga pulau utama di atas, meskipun sebelumnya belum pernah bertemu, dan kemudian bertemu dalam, misalnya, perayaan tradisi keagamaan tertentu seperti *khitanan*, *mantenan*, *lebaran*, niscaya akan merasa sejiwa-sehati, satu saudara, dan tidak berjarak. Semua itu karena disambungkan, dirajutkan, dan dipertautkan oleh satu benang epistemis yang sama: Isnus. Di samping itu, tentu saja, Isnus juga mengkonstutusikan struktur politik, ekonomi, dan hukum yang meskipun masih berbentuk kerajaan (*mamlakah, sulthonah*), namun telah mengalami transformasi struktural mendasar yang menempatkan ulama (wali, kiai) sebagai figur sentral dalam tata pemerintahan.

Isnus Penggerak Perlawanan

Konsolidasi Imperialisme: Spirit Perang Salib

Konsolidasi kerajaan-kerajaan Isnus yang membentang luas, kecuali Kerajaan Blambangan yang masih bertahan hingga dua ratus tahun setelah runtuhnya Majapahit dan Kerajaan-kerajaan di Bali, mengalami goncangan keras dengan kedatangan kolonialisme dan imperialisme. Kolonialisme dan imperialisme yang merangsek di bumi Nusantara ini juga menorehkan catatan penting mengenai kapasitas Isnus. Pada bagian ini akan ditunjukkan bagaimana Isnus menjadi satu-satunya kekuatan penggerak para ulama dan masyarakat-basis dalam melawan kezaliman kolonialisme dan imperialisme. Tidak dapat dibayangkan bagaimana bumi Nusantara jika sebelumnya belum ada Islam yang telah mendarahdaging dan menjadi tradisi hidup masyarakat sehari-hari. Tesis ini juga merupakan koreksi radikal dalam pelajaran sejarah bangsa di mana para ulama penggerak perlawanan ini justru disebut sebagai *pemberontak*, di sisi lain himpunan pejuang kemerdekaan hanya dilekatkan pada para aktivis pasca politik etis (1901). Sebelum mengungkap peran Isnus dalam menggerakkan perlawanan, akan dilacak secara sekilas arus ideologis dan struktur kolonialisme dan imperialisme.

Penjelasan konvensional biasanya hanya melacak akar-akar imperialisme pada Perjanjian Tordesillas yang dibuat antara Portugal dan Spanyol pada tahun 1494 yang difasilitasi oleh Paus Alexander VI; Zaman Renaissance (abad 4-7); Revolusi Industri (1750-1850), dan; Revolusi Perancis (1789-1799). Padahal, jika dilacak lebih jauh, imperialisme berakar pada perang Salib yang dikobarkan oleh Paus Urbanus II, untuk merebut Yerusalem dalam Konsili Clermont tahun 1096. Perang Salib ini telah memungkinkan mereka bersinggungan langsung dengan masyarakat Islam dan membuka mata orang-orang Eropa akan adanya peradaban yang jauh lebih unggul dari pada

mereka. Tradisi maritim bangsa Arab, misalnya, jauh lebih kuat daripada bangsa Eropa sebagaimana ditunjukkan bahwa yang pertama kali sampai ke Nusantara bukanlah mereka, namun para saudagar Jazirah Arabia. Dari perang Salib itu pula mereka mengetahui bahwa teknologi kedokteran seperti pengawetan Fir'aun menggunakan salah satunya bahan kapur barus yang didatangkan dari daerah Barus yang terletak di pesisi barat Sumatera Tengah.

Dari temuan tersebut mereka mengetahui bahwa terdapat suatu wilayah di selatan bola dunia yang sangat kaya dengan sumber daya alamnya, yang tidak terdapat di belahan dunia manapun. Wilayah tersebut penuh dengan karet, lada, dan rempah-rempah lainnya, juga emas dan batu permata yang tersimpan di perutnya. Wilayah ini tidak lain adalah Nusantara. Temuan inilah yang kemudian ditindaklanjuti oleh Paus Alexander VI pada tahun 1494 dengan memberikan mandat resmi gereja kepada Kerajaan Katolik Portugis dan Spanyol melalui Perjanjian Tordesillas yang berisi pembagian daerah jajahan. Paus inimembagi dunia menjadi dua wilayah kekuasaan jajahan yang dibatasi oleh garis Tordesillas yang membentang dari kutub utara ke kutub selatan melalui kepulauan Verde di sebelah barat Benua Afrika. Spanyol diberi hak untuk melayari dan menguasai negeri-negeri di sebelah Barat, sedangkan Portugis menguasai negeri-negeri di sebelah timur.

Dari penjelasan tersebut menjadi terang benderang teorisasi klasik sejarah yang sekarang mulai dikaburkan dalam dunia pendidikan di mana kolonialisme dan imperialisme membawa misi pokok 3G (*Gold; Glory; Gospel*). Hal tersebut juga tercermin dalam setiap ekspedisi pelayaran di mana setiap perahu selalu terdiri dari tiga kelompok inti: saudagar; militer; dan; pastur/pendeta. Kekuatan imperialis tersebut hendak merampas rempah-rempah, sumber daya alam; menaklukan otoritas politik dan yurisdiksi hukum untuk membuktikan superioritas Barat, dan; berhasrat menyebarkan

agama Katolik/Kristen ke Negara-negara jajahan. Di sini juga jelas perbedaan pokok antara proses Islamisasi Nusantara dan penyebaran agama Nasrani di Nusantara. Yang pertama (Islam) datang dengan damai tanpa kekerasan, melalui proses dialogis kebudayaan, merawat, memperbaiki, dan menginovasi tradisi, sedangkan yang kedua (Nasrani) melalui kekerasan, penjajahan, penghisapan, eksploitasi, dan penaklukan militer.

Portugis dan Spanyol pun mulai melakukan pelayaran yang nanti diikuti oleh Inggris, Belanda, Perancis, dan imperialis lainnya. Para pelaut Spanyol seperti Columbus menemukan kepulauan Bahama, pada tahun 1519 Cortez menjajah Mexico dengan menaklukkan suku Indian yaitu Kerajaan Aztec dan suku Maya di Yucatan, pada tahun 1530 Pizzaro menjajah kerajaan Indian Inca di Peru. Penjelajahan Spanyol dilanjutkan oleh Ferdinand Magelhaens, yang pada tahun 1519, memulai pelayarannya menuju ke daerah Hindia, dan sampai di kepulauan Filipina tahun 1520. Magelhaens mendirikan tugu peringatan dan menyatakan bahwa daerah itu menjadi milik raja Spanyol. Magelhaens kemudian terbunuh dalam perang antar-kerajaan di Filipina di mana dia memihak salah satunya. Rombongan Magelhaens kemudian dipimpin oleh kapten kapal yang bernama Sebastian d'Elcano dan melanjutkan pelayarannya ke arah selatan hingga sampai di kepulauan Maluku pada tahun 1521. Namun di Maluku saat itu telah berkuasa Portugis yang telah tiba sejak tahun 1512.

Paus menggeser garis demarkasinya ke arah timur sejauh 1.170 kilometer dari Tanjung Pulau Verde. Brazil pun jatuh ke tangan Portugis. Jalur perampokan bangsa Eropa ke arah timur jauh menuju kepulauan Nusantara pun terbagi dua. Spanyol berlayar ke Barat dan Portugis ke Timur, keduanya bertemu di Maluku, di Laut Banda. Sebelumnya, jika dua kekuatan yang tengah berlomba memperbanyak harta rampokan berjumpa tepat di satu titik maka mereka akan berkelahi, namun saat bertemu di Maluku, Portugis dan Sanyol

mencoba untuk menahan diri. Dibandingkan Spanyol, Portugis lebih unggul dalam banyak hal. Pelaut-pelaut Portugis yang merupakan tokoh-tokoh pelarian Templar (veteran Perang Salib yang mendirikan *Knight of Christ*) dengan ketat berupaya merahasiakan peta-peta yang berisi jalur-jalur laut menuju Asia Tenggara. Peta-peta tersebut saat itu merupakan benda yang paling diburu oleh banyak raja dan saudagar Eropa.

Pelaut-pelaut Portugis di bawah pimpinan Bartholomeus Diaz berlayar untuk menemukan dunia Timur (pusat rempah-rempah). Pelayaran Bartholomeus Diaz hanya sampai di ujung Afrika Selatan, yakni Tanjung Harapan (1496) karena terhalang besarnya gelombang ombak Samudera Hindia (Samudera Indonesia). Pada tahun 1498, raja Portugis kembali mengirim ekspedisi di bawah pimpinan Vasco da Gama yang berhasil mendarat di Kalkuta (India) tahun 1498, dan pulang membawa rempah-rempah. Portugis kembali mengirimkan ekspedisi untuk menemukan sendiri pusat rempah-rempah itu. Tahun 1511, dari India bangsa Portugis mengirimkan ekspedisinya pimpinan Alfonso d'Albuquerque, dengan cara mengikuti perjalanan para pedagang Islam. Alfonso de Albuquerque (sepanjang 1503-1510) melakukan peperangan di sepanjang garis pantai Samudera Hindia dengan harapan menguasai jalur perdagangan tersebut, dan segera mengetahui bahwa Malaka merupakan tempat perdagangan strategis para pedagang-pedagang Nusantara. Segala barang yang dibutuhkan di Eropa terdapat di tempat ini. Malaka saat itu merupakan negara satu-satunya di kawasan Nusantara yang menjadi arena perdagangan tertua, di mana segala barang perdagangan yang penting dipertukarkan disini.

Sekitar tahun 1511, Alfonso datang ke Malaka dengan membawa pasukan dalam jumlah besar, dan saat itu pula, Malaka dapat ditaklukannya, Dikuasainya Malaka oleh Portugis dengan sendirinya mengacaukan perdagangan Asia. Sejak saat itu tidak ada lagi pusat yang merupakan pertukaran

barang-barang di Nusantara. Para pedagang Islam, keluar dari Malaka dan mencari tempat baru. Dari Malaka itu bangsa Portugis melanjutkan pelayarannya ke arah timur dengan tujuan untuk medapatkan sendiri pusat rempah-rempah yang ada di kepulauan Maluku. Akhirnya bangsa Portugis tiba di Ternate (Maluku) tahun 1512. Ketika Portugis tiba di Ternate, Kerajaan Ternate sedang berperang melawan Kerajaan Tidore. Kedatangan bangsa Portugis di Ternate mendapatkan sambutan baik dari raja Ternate dengan tujuan agar Portugis dapat dijadikan sekutu dalam menghadapi Kerajaan Tidore yang ternyata juga dibantu Spanyol. Perang yang terjadi bukan hanya antara Kerajaan Ternate dengan Tidore, namun juga perang antara Spanyol dengan Portugis. Di sinilah Paus turun tangan lagi dan pada tahun 1521 dilakukan Perjanjian Saragossa, yang berisi dua hal pokok: Bumi ini dibagi atas dua pengaruh, yaitu pengaruh Spanyol dan Portugis. Wilayah kekuasaan Spanyol membentang dari Mexico ke arah barat sampai ke kepulauan Filipina dan wilayah kekuasaan Portugis membentang dari Brazillia ke arah timur sampai ke kepulauan Maluku, dan ; berdasarkan perjanjian itu, wilayah Maluku berada di bawah pengaruh kekuasaan Portugis dan Spanyol harus meninggalkan Maluku untuk kembali ke Filipina.

Sejumlah orang Belanda yang telah bekerja lama pada pelaut-pelaut Portugis mengetahui hal ini. Salah satu dari mereka bernama Jan Huygen van Linschoten. Pada tahun 1595 dia menerbitkan buku berjudul *Itinerario naer Oost ofte Portugaels Indien*, Pedoman Perjalanan ke Timur atau Hindia Portugis, yang memuat berbagai peta dan deksripsi amat rinci mengenai jalur pelayaran yang dilakukan Portugis ke Hindia Timur, lengkap dengan segala permasalahannya. Para pengusaha dan penguasa Belanda membangun dan menyempurnakan armada kapal-kapal lautnya dengan segera, agar mereka juga bisa menjarah dunia selatan yang kaya raya, dan tidak kalah dengan kerajaan-kerajaan Eropa lainnya. Pada

tahun 1595 Belanda mengirim satu ekspedisi pertama menuju Nusantara yang disebutnya Hindia Timur. Ekspedisi ini terdiri dari empat buah kapal dengan 249 awak dipimpin Cornelis de Houtman. Lebih kurang satu tahun kemudian, Juni 1596, de Houtman mendarat di pelabuhan Banten yang merupakan pelabuhan utama perdagangan lada di Jawa, lalu menyusur pantai utaranya, singgah di Sedayu, Madura, dan lainnya. De Houtman berhasil kembali ke Belanda tahun 1597 dengan membawa cukup banyak muatan berupa rempah-rempah.

Hal itu mendorong pelayaran Belanda ke Nusantara semakin banyak dan saling bersaing. Persaingan antar pedagang Belanda terus berlanjut di Nusantara. Tahun 1598, perlemen Belanda mengusulkan kepada empat perusahaan dagang yang beroperasi di Nusantara untuk menggabungkan diri dalam satu perusahaan dagang. Tahun 1602 dibentuklah *Vereenigde Ost-Indische Compagnie* (VOC). VOC diberi kewenangan besar untuk beroperasi di seluruh kepulauan, memiliki kewenangan seperti halnya negara, sebagai perwakilan Belanda, memiliki hak membentuk tentara, membuat mata uang sendiri, menetapkan hukum dan membuat perjanjian dengan negara lain di daerah operasinya. Pimpinan VOC tertinggi berada di Belanda, yang disebut dengan Tuan Tujuh Belas (Heeren XVII), sebuah dewan yang diwakili 17 orang yang merupakan perwakilan dari tiap wilayah di Belanda. Namun mulai tahun 1610, akibat kesulitan komunikasi, ditetapkanlah jabatan Gubernur Jenderal sebagai pimpinan tertinggi VOC di kawasan Nusantara. Gubernur Jenderal berpusat di Ambon, yang merupakan jantung penghasil rempah-rempah.

Bangsa penjajah lainnya adalah Inggris. Melalui *East India Company* (EIC), Inggris berlayar dan mendirikan pangkalan di Banten, pusat penghasil Lada di Jawa. Pelayaran selanjutnya, tahun 1604, EIC berhasil mencapai kawasan Indonesia Timur, Ternate, Tidore, Ambon dan Banda. Sejak saat inilah persaingan yang begitu ketat antara EIC Inggris dan VOC Belanda

berlangsung di kawasan Nusantara. Persaingan yang bertalian dengan pertikaian antara kekuasaan lokal di Nusantara, selama beberapa dekade mewarnai dinamika ekonomi dan politik. James Petras menggambarkan gejala itu sebagai kompetisi dan korporasi antar-negara penjajah. Sejak saat itu, Belanda mulai memikirkan strategi dan langkah-langkah untuk menguasai perdagangan rempah-rempah di Nusantara. Ambisi ini, bagi Belanda, hanya bisa diwujudkan dengan cara menghancurkan semua yang menghalanginya dengan perang, baik kekuatan dari Eropa maupun kerajaan lokal. Di beberapa daerah lain di Nusantara juga terjadi persaingan antara Belanda dan Inggris. Selama awal abad XVII, Inggris telah mendirikan pangkalan di Sukadana (kalimantan), Makassar, Jayakarta, Jepara, Aceh, Pariaman dan Jambi. Pertikaian antara Inggris dan Belanda paling keras terjadi di wilayah timur, khususnya Ambon. Karena ada perjanjian di Eropa, VOC mengijinkan Inggris membangun pangkalan di Ambon. Tahun 1623 terjadi pembantaian orang-orang Belanda di Ambon sehingga kerjasama itu pun berakhir. Belanda menuduh orang-orang Inggris membentuk persekutuan anti VOC yang akan mengancam monopoli VOC. Sejak saat ini, Inggris mengalihkan konsentrasinya ke wilayah lain di Asia, dan menarik diri dari sebagian wilayah Nusantara.

Sejak hengkangnya Inggris, Belanda menjadi kekuatan tunggal yang menjajah Nusantara yang secara perlahan menaklukan kerajaan-kerajaan Isnus satu per satu baik melalui politik pecah belah maupun invansi militer. Di Ternate, VOC merangkul Mandarsyah dan menghancurkan basis perlawanan di Hoalmoal tahun 1652. Tahun 1663 Spanyol menyerahkan Ternate dan Tidore kepada VOC, dan sejak tahun 1667, Tidore mengakui kekuasaan VOC. Dengan demikian, seluruh kepulauan Maluku dikuasai oleh VOC. Tahun 1667, Sulawesi Selatan dikuasai oleh VOC setelah kerajaan Gowa ditaklukkan. Pusat VOC yang di Ambon, atas pertimbangan geostratgis, dipindahkan ke Jayakarta, yang waktu itu di bawah kekuasaan

Banten. Mulai saat inilah, sebuah posisi penting VOC dimapankan, dimana Jawa menjadi pusat aktifitas kolonialisme. Pieter Both (P. SImbolon, 1995: 33) berhasil menjalin kontrak dengan Pangeran Jayakarta yang memperbolehkan VOC menggunakan sebidang tanah di pelabuhan sebagai tempat pangkalan, dengan membayar uang sewa. Pada awalnya, VOC tidak diperkenankan mendirikan bangunan permanen di tempat tersebut.

Segera setelah VOC memiliki pangkalan di Jayakarta, mereka terlibat secara intens dalam pertarungan hegemoni di tengah jalur perdagangan. Pada waktu J. P. Coen menjadi Gubernur Jenderal, ia melihat peluang yang begitu besar untuk menjadikan Jayakarta sebagai pusat VOC di Nusantara. Saat itu, selain VOC, terdapat juga Inggris di Banten yang menjadi saingan Eropanya, sedangkan Banten dan Mataram merupakan dua kekuatan lokal yang juga mengancam kedudukan VOC di Jayakarta. Kemenangan berada pada pihak VOC, melalui beberapa serangan dan strategi pertahanan, VOC dapat mempertahankan Jayakarta, dan mengusir Inggris serta menyingkirkan Banten dari Jayakarta. Dengan dikuasainya Jayakarta secara penuh oleh VOC, dimulailah periode baru bagi VOC, yang mungkin juga sangat berpengaruh bagi sejarah VOC selanjutnya. Coen mengosongkan kota Jayakarta, mengusir semua penduduk asli, dan mengubahnya menjadi Batavia (P. Simbolon, 1995: 36).

Setelah menaklukkan Jayakarta, tahun 1755 VOC berhasil memecah belah Mataram Islam menjadi 4 entitas politik lokal; di Jawa Barat, VOC menaklukkan Banten yang dimulai sejak 1645 yang menandai tuntasnya Jawa dikuasai VOC. Di Sumatera, Aceh abad XVI-XIX masih tetap merupakan daerah yang bebas dari pengaruh kekuasaan VOC. Akan tetapi, secara perlahan, Jambi, Palembang, lampung, Minangkabau, Aceh, Lombok, pulau Roti, hingga Nusa Tenggara ditaklukkan Belanda secara politik. Dalam perjalanannya tahun 1800 VOC

mengalami kebangkrutan yang kemudian semua aktivitasnya digantikan oleh pemerintahan Belanda. Pemerintah Belanda mewarisi daerah-daerah yang dikuasasi VOC meliputi Jawa, Madura, pesisir pantai Sumatera Barat, Sumatera Selatan dan sedikit wilayah timur, Sulawesi Selatan, Ambon dan beberapa pulau di Nusat Tenggara. Sementara daerah lain seperti Aceh, Bali, Kalimantan, Papua dan banyak pulau di Nusa Tenggara masih merupakan daerah merdeka.

Pada awal abad XIX terjadi perubahan fundamental di mana kekuasaan kolonial ditegakkan dan dijalankan secara langsung, akan tetapi masih menggunakan tenaga penguasa lokal. Inilah kemudian yang menjadi akar *beambtenstaat* di Nusantara. Dalam perang di Eropa Belanda ditaklukkan oleh Perancis, sehingga Nusantara menjadi koloni Perancis. Daendels adalah orang yang diutus oleh Louis Bonaparte (kaisar Belanda, jajahan Perancis), bersama sepupu Napoleon untuk mempertahankan Nusantara dari serbuan Inggris. Tugas utamanya adalah mempertahankan Nusantara, terutama Jawa dari Inggris. Langkah pertama yang ia lakukan adalah meningkatkan kemampuan militer. Sisa serdadu VOC yang hanya berjumlah 2000 orang, segera ditambah menjadi 18.000 orang. Dengan berbagai jaminan, Daendels memaksa orang-orang pribumi untuk menjadi tentara (Parakitri Simbolon, 1995: 84). Bukan hanya itu, ia memanfaatkan sumber lainnya, yaitu produksi pribumi untuk mendukung pertahanan. Daendels memaksa pabrik-pabrik logam di Jawa membuat senjata, memaksa petani-petani kapas memintal benang untuk dijadikan kain seragam, dan memaksa petani menyediakan kebutuhan logistik tentara. Hal lain yang dilakukan adalah membangun jalan untuk kepentingan pertahanan. Jalur Daendels, dari Anyer ke Panarukan, ia bangun dengan kerja paksa penduduk di sepanjang jalur tersebut.

Penggantinya, Jansens, tidak dapat mempertahankan Jawa dari serbuan Inggris. Jawa akhirnya dapat direbut oleh Inggris.

Inggris yang saat itu menguasai Bengkulu memiliki kekuasaan yang lebih luas daripada Perancis di Nusantara. Raffles adalah gubernur yang diutus memerintah di Hindia Belanda. Raffless meneruskan langkah Daendels, akan tetapi tidak seperti Daendels yang bertangan besi, watak pemerintahan Rafles relatif "liberal". Kebijakan Rafles melangkah lebih jauh dengan menerapkan politik uang dan sewa tanah. Tanah dinyatakan sebagai milik negara, dan siapapun yang menggarapnya, wajib membayar pajak kepada negara. Begitu juga bangsawan-bangsawan lokal hanyalah pegawai negara yang digaji, tanpa hak istimewa.

Selama 5 tahun Rafless memerintah, kemunduran negara terus terjadi, begitu juga dengan penggantinya, tidak dapat segera mengembalikan keadaan. Nusantara kemudian harus dikembalikan kepada Belanda sesuai kesepakatan Wina akibat kalahnya Napoleon. Dengan perjanjian Wina, Inggris dan Belanda bertukar wilayah jajahan. Termasuk wilayah Nusantara yang sebelumnya dikuasai Inggris diserahkan kepada Belanda. Mulailah Nusantara disebut sebagai *Hindia Belanda*.

Pada masa-masa ini, Belanda melakukan sesuatu yang mungkin tidak pernah dituntaskan oleh VOC, yaitu menundukkan semua daerah di Nusantara ini. Pemerintah kolonial mulai memasuki pedalaman Jawa, di luar Suarakarta dan Yogyakarta, pedalaman Sumatera, menaklukkan kerajaan-kerajaan Bali, memasuki pedalaman Kalimantan, Sulawesi dan menguasai deretan pulau di Nusantara bagian Timur yang masih bebas. Di Jawa, pemerintah kolonial baru dapat dikatakan berkuasa ketika perang Diponegoro telah berakhir. Daerah-daerah pedalaman kini dikontrol langsung oleh pemerintah kolonial, sementara kerajaan terpecah-pecah dengan kondisi sangat lemah. Di Sumatera Barat, setelah perang Paderi, Belanda semakin melebarkan sayapnya.

Untuk mengembalikan kerugian Belanda selama perang, Van den Bosch, mengusulkan cara sebagaimana pernah ia

terapkan sebelumnya, yaitu menggunakan tenaga-tenaga penduduk sebagai budak untuk meningkatkan penghasilan pemerintah, yang pada akhirnya dapat menutup kerugian dan hutang-hutangnya (P. Simbolon, 1995: 155). Usulannya inilah yang dikenal dengan *Tanam Paksa* yang menempatkan bangsawan atau aristokrat lokal (bupati, wedana, pangkreh praja) dalam posisi berhadap-hadapan langsung dengan rakyat. Para bangsawan lokal tersebut wajib menyerahkan upeti dari hasil kerja rakyatnya, dan dari situ imperialis Belanda menghisap keringat rakyat.

Tanam paksa merupakan sistem untuk mengatasi kesulitan keuangan pemerintahan kolonial akibat dipakai untuk membiayai operasi militer dan politik melawan kaum pejuang Nusantara serta lepasnya beberapa jajahan Belanda lainnya. Van Den Bosch melihat bahwa masyarakat Hindia Belanda lebih efektif jika dipaksa oleh penguasa. Van den Bosch juga memandang, antara pemerintah kolonial dan rakyat, masih terdapat pemisah, maka masih membutuhkan perantara, yaitu bangsawan lokal. Rakyat lebih mudah diperintah oleh bangsawan lokal tanpa merasa ditindas. Oleh karena itu, kedudukan bangsawan lokal harus diperkuat sehingga dapat menjalankan fungsinya dengan baik dan memberikan manfaat bagi pemerintahan kolonial. Bangsawan lokal juga harus diberi jaminan atas hidupnya, dengan kepastian sumber penghasilan, memiliki hak menggunakan tenaga rakyatnya, boleh memiliki perangkat-perangkat pemerintahan yang dibutuhkan. Terjadilah proses eksploitasi tak terperikan terhadap rakyat dan tercerainya relasi antara elite lokal dengan masyarakat-basis karena pilihan para bupati, wedana, pangkreh praja tersebut untuk menjadi kaki tangan Belanda.

Anatomi Penaklukan Imperialisme

Secara singkat imperialism panjang tersebut telah melakukan operasi penaklukan-penaklukan mendalam terhadap Nusantara.

Pertama, penaklukan ekonomi. Pada awalnya Portugis hanya melakukan kontak dagang, mengirim diplomat, belum membuka front terbuka secara politik atau militer, sebagai strategi penetrasi. Namun secara perlahan mengincar penguasaan politik untuk menopang penguasaan struktur ekonomi. Setelah menguasai Malaka, Portugis meluaskan wilayahnya ke Maluku, Jabar, Jatim (hanya mampu menembus Pasuruan dan Blambangan), Timor, hingga Nusatenggara. Pada fase ini secara politik sebagian besar "Negara-negara Nusantara" masih memiliki kedaulatan politik, hanya saja struktur ekonominya mulai diambilalih oleh kolonial. Memanfaatkan perpecahan internal kerajaan atau ketegangan antar-kerajaan merupakan strategi yang biasa dipakai, di samping menghancurkan kapal-kapal pedagang Islam dari Arab atau India. Ekspansi Portugis sempat terganggu dengan hadirnya Spanyol tahun 1921 di Maluku. Dua kapal ekspedisi spanyol yang datang dari Filipina dan Kalimantan Utara melaju menuju Tidore, Bacan, dan Jailolo. Terjadilah persaingan antara Portugis dan spanyol. Karena kalah kekuatan militernya, Spanyol hanya dapat bertahan hingga tahun 1534. Setelah merdeka dari Spanyol (1581), Belanda mulai masuk dalam struktur ekonomi dan politik nasional. Tepatnya tanggal 23 Juni 1595, empat buah kapal pimpinan cornelis de Houtman tiba di Banten. Tahun 1598 Belanda untuk kedua kalinya mengirimkan 22 kapal ke Banten, dan setahun kemudian berhasil berdagang di Tuban dan daerah Maluku (Banda, Ambon, dan Ternate). Pertarungan pun mulai terjadi. Setahun berikutnya (1600) Portugis membangun basis ekonomi di Jepara dan Timor. Dua tahun kemudian VOC didirikan, sebagai instrument untuk monopoli perdagangan rempah-rempah. Pertarungan mulai

mengeras, tahun 1619 Belanda membakar kota Jepara dan pusat dagang Inggris di Jepara. Pada tahun 1641 VOC berhasil merebut Malaka dari Portugis. VOC memperluas ekspansi, membakar dan mendirikan pos di Palembang tahun 1659. Belanda secara perlahan mulai menjadi penguasa ekonomi nasional menggeser Portugis. Tanam paksa dan liberalisasi ekonomi yang mendorong penghisapan bukan hanya oleh Belanda tapi juga swasta Belanda, menjadi *icon* penjajahan ekonomi ini. Hingga sekarang, dampak itu masih sangat kuat karena struktur ekonomi politik negeri ini masih mewarisi struktur kolonial yang hanya mengabdi pada borjuasi dan kekuatan global kapitalisme.

Kedua, penaklukkan politik. Dominasi dan hegemoni ekonomi Belanda, sebagaimana Portugis, mendapatkan perlawanan dari rakyat. Namun karena berbagai sebab banyak perlawanan patah di tengah jalan. Maka, secara perlahan kemudian struktur politik pun dikuasai. Kerajaan-kerajaan yang melakukan perlawanan mulai ditaklukkan. Jayakarta direbut oleh VOC dalam perang tahun 1618-1619 dari Pangeran Wiyakrama. Maluku Jatuh (1675). Banten Jatuh (1682). Kalimantan (Gowa dan Banjar) jatuh (1667). Perlawanan Sultan Ageng Tirtayasa, Padri, Diponegoro juga dapat dipatahkan, begitu juga dengan perlawanan di Sulawesi Selatan (1907), Kalimantan Selatan (1905), Bali (1909), Aceh, Kerajaan Mataram berhasil dipecah menjadi Surakarta dan Yogyakarta, serta masing-masing terdapat "Negara dalam Negara" yakni Mangkunegaran dan Pakualaman. Jadilah Hindia-Belanda yang kini disebut dengan Indonesia. Proses ini menghancurkan struktur politik yang telah terbangun ratusan tahun. Tradisi politik adililuhung yang menempatkan pemimpin sebagai pelayan (*khodimul ummah*), yang mengkerangkai kebijakan publik dengan *masholihil ummah,* yang menempatkan kiai dan ulama sebagai penasehat tertingi, hancur berkeping-keping. Dampaknya, hingga sekarang terjadi perceraian antara

pemerintah yang diberi mandat dengan rakyat yang memberi mandat, berbagai kebijakan publik tidak lagi berbasis pada *masholihul-ummah*.

Ketiga, penaklukan pengetahuan atau medan simbolik. Sebelum struktur politik digenggam Belanda secara total, struktur pengetahuan juga mulai dihegemoni. Politik etis menandai, dalam kacamata postcolonial, penaklukan medan simbolik dan basis epistemologis bangsa Indonesia. Lembaga-lembaga pendidikan pribumi seperti pesantren secara perlahan dipinggirkan dan dihancurkan. Rakyat kecil dan miskin dijadikan kelas ketiga sehingga tidak mungkin menikmati sekolah yang menyebabkan mereka terhenti dalam mobilitas social. Pendidikan yang terlalu berkiblat ke Barat ini hanya menghasilkan struktur pengetahuan yang empirical, terukur, dan "objektif." Sementara, Nusantara memiliki kerangka epistemologi yang jauh lebih kompleks dan mendalam. Menyertai proses panjang tersebut, nalar, rasio, dan struktur kesadaran masyarakat yang dibentuk oleh apa yang disebut dengan Nalar Isnus secara perlahan-lahan didekontruksi dan digantikan dengan filsafat positivistik yang mencerabut akar tunggang kebudayaan masyarakat. Nalar imperial ini menjadikan masyarakat tidak mengenali lagi jati dirinya, terjauhkan dari kenyataan yang sesungguhnya, sehingga mengalami keretakan kepribadian yang akut.

Keempat, kristenisasi Nusantara. Seperti diungkapkan di muka, imperialisme membawa misi 3G, di mana salah satunya adalah gospel, yakni misi penyebaran agama Kristen di Nusantara. Portugis dan Spanyol adalah bangsa yang memelopori masuk dan berkembangnya agama katolik di Indonesia. Setiap melakukan pelayaran, mereka selalu membawa serta para pastor dan para misionaris untuk menyebarkan agama katolik pada penduduk di daerah yang mereka datangi. Salah seorang pedagang Portugis yang bernama Gonsales Veroso, yang didampingi oleh Simon Diaz,

merintis penyebaran agama katolik di Maluku. Langkah mereka kemudian diikuti oleh Franciscus Xaverius yang datang dengan menggunakan kapal dagang Portugis. Dalam perkembangannya, Franciscus tidak hanya menyebarkan agama katolik, melainkan juga membangun sekolah untuk kepentingan misionaris. Penyebaran agama Katolik di Nusantara juga dipengaruhi oleh adanya Reformasi Gereja. Para misionaris Katolik semakin gencar dalam melakukan penyebaran agama setelah para *Zending* protestan dari Belanda datang ke Indonesia. Mereka menyebarkan agamanya dengan cara mendirikan sekolah, gereja, dan rumah sakit. VOC, organisasi penjajah pertama dari Belanda, dengan eksplisit menyebutkan misi mereka, selain ekonomi, adalah melaksanakan mandat langsung dari Gereja Protestan Belanda, sesuai dengan pasal 36 pengakuan iman Belanda 1561 yang berbunyi: "juga jabatan itu (maksudnya tugas pemerintah) meliputi: mempertahankan pelayanan Gereja yang kudus, memberantas dan memusnahkan seluruh penyembahan berhala dan agama palsu, menjatuhkan Kerajaan Anti-Kristus, dan berikhtiyar supaya Kerajaan Yesus Kristus berkembang" (Lihat dalam buku Mengkristenkan jawa).

Misi zending yang dibawa bersamaan dengan penjajahan tersebut merupakan fase pertama gerakan kristenisasi. Hal ini ditandai dengan aktor pastur atau pendeta yang diperankan langsung oleh mereka. Fase kedua dimulai ketika strateginya dilakukan dengan mendirikan berbagai institusi sosial terutama pendidikan dan rumah sakit. Produk dari ini adalah lahirnya para misionaris pribumi dan kaum terpelajar yang nantinya didiasporakan dalam berbagai sector strategis. Fase ketiga ditandai dengan keterlibatan gereja dalam partai politik yang dikemudian hari mengalami transformasi menjadi gerakan kader, *strategic thinktank* seperti CSIS, yang memiliki pengaruh kuat dalam berbagai kebijakan Negara. Fase keempat dimulai melalui gerakan yang berbasis LSM dan *international funding agencies*.

Melawan Kolonialisme

Imperialisme tersebut menghasilkan respons perlawanan panjang dari Nusantara. perlawanan ini diinspirasikan atau digerakkan oleh ide-ide Isnus. Peneliti Jerman, Manfred Ziemek (1986: 64-65), menyimpulkan bahwa masyarakat santri (komunitas pengamal Isnus) mewakili tradisi perlawanan ratusan tahun terhadap kekuasaan kolonial Belanda, dengan kedudukan mandiri, bebas, dan terdesentralisasi pada masyarakat pedesaan yang para kiainya orang-orang paling berpengaruh dan tak diperintah siapapun. Yang dimaksud Manfred adalah tradisi perlawanan terhadap kolonial yang dipimpin oleh para ulama sejak 1500-an (pandangan eksternal). Para peneliti lain seperti Sartono Kartodirjo, Hiroshi Horikoshi, Takashi Shiraisi juga menyebutkan hal yang sama, yakni basis perlawanan terhadap kolonialisme dan imperialisme adalah*selalu berapa pesantren dan atau komunitas tarekat*. Perlawanan mereka pertama-tama tidaklah dibangkitkan oleh motif duniawi atau material, namun oleh idealisme yang tertanam kuat dalam kesadaran mereka. Penggerak atau pembangkit perlawanan ini tiada lain ide-ide transformatif Isnus.

Kesimpulan para peneliti tersebut bukanlah tanpa dasar. Kesimpulan mereka didasarkan pada deretan data perlawanan rakyat yang mereka gelorakan. Hampir semua basis perlawanan tersebut merupakan basis sosial tumbuh-kembangnya Islam Nusantara. Secara umum, perlawanan ini dapat dikelompokkan dalam dua kategori besar: perlawanan terorganisir, kolektif, dan biasanya berbasis institusi sosial dan; perlawanan yang dipimpin oleh individu seperti kiai yang skalanya tidak sampai meledak antar daerah. Berikut ini adalah data-data yang menunjukkan kefaktaan tersebut.

Pertama, perlawanan Kerajaan Demak**.** Jatuhnya Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511 mengakibatkan kegiatan perdagangan di pelabuhan Malaka menjadi terganggu yang

merugikan para pedagang Islam. Setahun setelah kejatuhan Malaka, bangkit tokoh pelopor yang menggelorakan perlawanan terhadap Portugis, yakni Adipati Unus. Adipati Unus memimpin pasukan yang terdiri atas 100 kapal laut dan lebih dari 10.000 prajurit. Perlawanan ini berhasil dipukul mundur oleh Portugis. Setahun berikutnya, 1513, dilakukan lagi, meskipun tetap gagal.

Kedua, Perlawanan rakyat Maluku. Perlawanan rakyat Maluku terhadap penjajah dilakukan sejak tahun 1512, yang dipimpin oleh Sultan Khairun dan Sultan Baabullah (1575). Pada tahun 1533, rakyat Ternate membakar benteng milik Portugis yang dipimpin oleh Dajalo. Portugis pun membalas tindakan rakyat Ternate, dan segera mengirim bala-bantuan dari Malaka di bawah pimpinan Antonio Galvao pada tahun 1536. Mereka menyerbu Ternate dan berhasil mengalahkannya. Perlawanan rakyat Maluku kembali berkobar di bawah pimpinan Sultan Khairun yang berakhir pada tahun 1565 melalui perundingan. Perundingan tersebut berlangsung antara Gubernur Lopez de Mosquita dan Sultan Khairun. Selain melawan Portugis, rakyat Maluku juga menghadapi VOC yang memonopoli perdagangan. Perlawanan rakyat ini dipimpin oleh Kokiali di kepulauan Ambon yang gugur setelah Belanda mengirimkan pasukan di bawah pimpinan Gubernur Jenderal Antonio Van Dieman dari Batavia (1637-1638). Di Hitu juga lahir perlawanan yang dipimpin oleh Telukabesi, namun pada tahun 1646, perlawanan itu dapat dikalahkan oleh Belanda. Sepuluh tahun berikutnya, 1656, Saidi memimpin perlawanan, yang berakhir kekalahan dan dihukum mati. Pada tahun 1675, di daerah Jailolo terjadi lagi perlawanan rakyat. Belanda juga melakukan penangkapan terhadap Sultan Jamaluddin dari Tidore karena Sultan tidak bersedia untuk menyerahkan Seram Timur kepada Belanda. Tindakan Belanda tersebut kembali menimbulkan kemarahan rakyat Maluku. Sultan Nuku (putra Sultan Jamaluddin) melakukan perlawanan terhadap VOC. Dengan sifat cerdiknya,

Sultan Nuku memperalat bangsa Inggris untuk memerangi Belanda. Setelah berhasil mengusir Belanda, Sultan Nuku berbalik menyerang Inggris dan berhasil mengusirnya.

Ketiga, Perlawanan rakyat Aceh. Kedudukan Portugis di Malaka merupakan ancaman bagi kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia, terutama Kerajaan Aceh yang daerah kekuasaannya berdekatan dengan Malaka. Pada saat itu, Aceh yang berada di bawah pimpinan Sultan Iskandar Muda mencapai puncak kejayaannya. Namun, sejak meninggalnya Sultan Iskandar Muda, keadaan Kerajaan Aceh mengalami kemunduran, terutama setelah mengalami bentrokan dengan para imperialis Barat (1630). Sejak tahun 1569, Portugis berusaha menghancurkan Aceh dengan mengepungnya selama tiga tahun. Tetapi, tentara Aceh berhasil menghancurkan Portugis. Hancurnya armada Portugis diawali dengan penyerangan terhadap kapal-kapal Portugis di selat Malaka oleh tentara Aceh. Serangan tersebut berhasil mengusir Portugis dari Malaka. Rakyat Aceh juga berhadapan dengan imperialis Belanda. Belanda menuntut Aceh untuk mengakui kedaulatannya di Nusantara, namun ditolak rakyat Aceh. Pada 26 Maret 1873 Belanda memaklumatkan perang terhadap Aceh. Belanda mengirim pasukan sebanyak 3.000 orang yang dipimpin Mayjend Kohler. Serangan tersebut mengalami kegagalan dan Mayjend Kohler tewas di depan Masjid Baiturrahman.Jenderal van Swieten ditugaskan Belanda untuk memimpin penyerangan berikutnya. Pertempuran berlangsung dengan hebat selama dua minggu. Pada pertempuran tersebut, Belanda berhasil merebut istana Kerajaan Aceh. Namun, sultan beserta keluarganya berhasil menyelamatkan diri ke Luengbata. Pada tanggal 28 Januari 1874, Sultan Muhammad Syah meninggal dan digantikan oleh putranya yang masih kecil, yaitu Sultan Muhammad Daud Syah. Ia dibantu oleh Dewan Mangkubumi yang diketuai oleh Tuanku Hasyim. Sultan berkedudukan di Keumala. Pengganti van Swieten, Mayjen Pel, juga tewas. Kedatangan Habib

Abdurrachman ke Aceh sebagai utusan Turki, menambah semangat rakyat Aceh dalam berjuang melawan Belanda. Mereka meyakini bahwa perjuangan mempertahankan negara merupakan tugas suci yang diberikan Allah kepada mereka (*Jihad fisabilillah*). Lahirlah para pejuang Aceh seperti Teungku Cik di Tiro, Panglima Polim, Teuku Cik Peusangan, Cut Meutia, Cut Nyak Dien, dan Teuku Umar. Mereka memimpin rakyat Aceh untuk berjuang melawan penjajah. Baru pada pada tahun 1899, Kolonel van Heutsz yang memimpin penyerangan mulai menjalankan siasat kekerasan, dengan membentuk pasukan khusus antigerilya yang diberi nama *Marechausse* (Marsose). Pada tahun 1903 Belanda berhasil menawan kerabat kesultanan, satu demi satu pemimpin Aceh gugur atau tertangkap, yang memaksa Sultan Muhammad Daud Syah menandatangani *Karte Verklaring* (Plakat Pendek) pada tahun 1904.

Keempat, Perlawanan rakyat Mataram.Panembahan Senopati memiliki cita-cita untuk mempersatukan daerah-daerah di Pulau Jawa. Cita-cita itu kemudian diteruskan oleh Sultan Agung (1613- 1645). Untuk melaksanakan cita-cita tersebut, Sultan Agung harus dapat mengusir VOC dari Batavia. Oleh karena itu, pada tahun 1628, di bawah pimpinan Tumenggung Bahureksa dan dibantu oleh Laskar Sunda yang dipimpin oleh Dipati Ukur, Sultan Agung melakukan penyerangan terhadap Batavia. Pasuka Mataram mendarat di Marunda, sebuah wilayah dekat Batavia. Setelah itu, pasukan Mataram membangun kubu dan perkemahan bambu di dekat rumah-rumah penduduk. Kubu tersebut dikelilingi parit-parit agar tidak mudah ditembus musuh.Namun, kehadiran pasukan Mataram pun pada akhirnya diketahui oleh VOC. Untuk memperlemah kedudukan pasukan Mataram, VOC membakar kampung-kampung yang mengelilingi pasukan Mataram. Perang pun akhirnya berkobar. Beberapa anggota pasukan Mataram berusaha menerobos barikade Benteng Holandia. Tetapi gagal, bahkan banyak jatuh korban di kalangan pasukan

Mataram termasuk Tumenggung Bahureksa dan putranya. Serangan Mataram terhadap VOC masih belum berakhir, karena Mataram kembali mengirim pasukan baru yang dipimpin oleh Suro Agul-Agul, Mandurorejo, dan Uposonto. Mereka membendung sungai Ciliwung dan mengalirkan bangkai-bangkai. Hal ini dilakukan agar menimbulkan bau busuk dan menyebarkan penyakit pada VOC. Tetapi usaha ini pun mengalami kegagalan.Pasukan Mataram kembali melakukan penyerangan pada tahun 1629. Mereka bermaksud menyerang Benteng Holandia dan Benteng Bommel. Namun, pada saat itu mereka hanya berhasil menghancurkan Benteng Holandia, sedangkan Benteng Bommel masih dapat diselamatkan. Untuk mematahkan perlawanan Mataram, VOC membakar gudang-gudang perekalan Mataram di Cirebon dan Tegal. Akibatnya, pasukan Mataram kekurangan bahan makanan. Selain itu, pasukan Mataram juga kehabisan persediaan peluru, sehingga serangan kedua ini pun mengalami kegagalan. Kegagalan yang dialami Mataram untuk mengusir VOC tidak menyurutkan semangat Sultan Agung. Justru dari kejadian tersebut ia dapat mengambil pelajaran yang sangat penting, bahwa akibat kekalahannya adalah karena kekurangan bahan makanan. Oleh karena itu, Sultan Agung mengirimkan sebagian rakyatnya ke Karawang dan Sumedang untuk membuka pesawahan. Sebelum rencana tersebut dapat terwujud, pada tahun 1645 Sultan Agung wafat.

Kelima, Perlawanan Rakyat Banten.Pada tahun 1618, VOC membangun Batavia sebagai ibukota VOC dibawah pimpinan Gubernur Jendral Jan Pieterzoon Coen. Kejadian ini menimbulkan perebutan kekuasaan di wilayah sekitar Selat Sunda. Selain itu, VOC juga berusaha mematikan perdagangan internasional di Banten.Banten mencapai puncak kejayaannya di bawah pimpinan Sultan Ageng Tirtayasa (1651-1683). Banten menjalin hubungan persahabatan dengan Bengkulu, Cirebon, dan Mataram. Armada Lautpun diperkuat agar Banten dapat

menghalangi keluar-masuknya Angkatan Laut VOC dari Batavia. Belanda menyiapkan pasukan yang terdiri dari orang-orang Bugis, Makasar, Melayu, Bali, dan Timor. Banten berhasil menenggelamkan dua kapal VOC, sehingga kedudukan VOC menjadi terdesak.Dalam upaya meredam perlawanan rakyat Banten, Belanda menggunakan siasat adu domba (divide et impera). Belanda menghasut putra Sultan Ageng yang bernama Pangeran Abdul Kahar (Sultan Haji) dengan mengatakan bahwa yang akan dipilih oleh Sultan Ageng menggantikan keluarganya adalah adiknya yang bernama Pangeran Purbaya, bukan dirinya. Hasutan tersebut membuat Sultan Haji memusuhi ayahnya (Sultan Ageng), kemudian bergabung dengan Belanda melawan pasukan Sultan Ageng. Pada tahun 1683, terjadi pertempuran antara Banten dengan Belanda yang bekerjasama dengan Sultan Haji. Kemenangan berhasil diraih oleh Banten. Oleh karena itu Sultan Haji mengajak Sultan Ageng untuk berunding. Namun, ternyata perundingan tersebut hanyalah siasat licik yang dijalankan oleh Sultan Haji untuk menangkap Sultan Ageng. Akibat kelicikan putranya sendiri, akhirnya Sultan Ageng dapat ditangkap dan dipenjarakan di Batavia pada tahun 1692.

Keenam, Perlawanan Rakyat Makasar. Makassar menjadi Bandar pelabuhan yang ramai karena letaknya yang strategis. Letak Makasar tidak jauh dari jalur perdagangan Maluku. Makasar adalah salah satu Kerajaan Islam yang kuat di Indonesia. Selain itu, dengan keberhasilannya menguasai Sumbawa, jalur pelayaran perlawanannya pun dapat sepenuhnya dikuasai. Hal tersebut tentu saja menjadi penghalang bagi Belanda dalam menjalankan aktivitas perdagangannya. Selain itu, Hasanuddin yang selalu membantu rakyat Maluku membuat Belanda kewalahan. Melalui Gubernur Jenderal Maet Suijker, VOC menuntut Makasar agar menutup pelabuhan bagi kapal-kapal dagang asing dan memberi hak kepada VOC untuk memonopoli perdagangan. Tentu saja tuntutan tesebut ditolak

oleh Sultan Hasanuddin.Penolakkan tersebut membuat VOC marah. Oleh karena itu, VOC mengirimkan 21 Armada dari Batavia di bawah pimpinan Cornelis Speelman. Pada bulan Desember 1666, berkobarlah perang antara Makasar dengan Belanda, tetapi Makasar tidak dapat dikalahkan. Untuk dapat mengalahkan Makasar, Belanda menggunakan taktik adu domba. Belanda membujuk Aru Palaka yang sedang bersteru dengan Hasanuddin, agar bekerjasama dalam melawan Makasar. Pada tanggal 21 Desember 1666, perang berkobar kembali antara Makasar dengan Belanda yang bekerjasama dengan Aru Palaka. Benteng pertahanan pasukan Makasar di Samboapu, Panakubang, dan Makasar menjadi sasaran tembakan pasukan Belanda dan Aru Palaka. Pada tanggal 7 Juli 1667, pertempuran semakin sengit. Pasukan Belanda dibawah pimpinan Speelman, Kapten Jonker, bersama Aru Palaka menyerang Gowa. Makasar terdesak, Sultan Hasanuddin terpaksa menandatangani perjanjian Bongaya.

Ketujuh, perlawanan Pangeran Diponegoro. Sikap Belanda yang selalu intervensi terhadap kerajaan sangat tidak disukai Pangeran Diponegoro. Hal ini diperparah dengan perilaku Belanda yang menerapkan budaya Barat yang bertentangan dengan Islam di lingkungan Kraton. Pangeran Diponegoro mulai menyusun kekuatan yang diawali dengan mengajak kalangan bangsawan yang sama-sama menentang Belanda. Kemudian ia mengorganisir rakyat yang menderita akibat kezaliman Belanda untuk bergabung melawan penjajah. Untuk mendukung perjuangannya, Pangeran Diponegoro meninggalkan kraton dan menetap di Tegalrejo. Langkah tersebut dilakukan untuk menunjukkan bahwa ia tidak suka pada sikap kraton dan Belanda. Sikap tersebut menimbulkan kekhawatiran dikalangan kraton dan Belanda. Kebencian Pangeran Diponegoro kepada Belanda semakin besar dengan perbuatan Belanda yang mematok tanah makam leluhur Diponegoro untuk dijadikan jalan. Pangeran Diponegoro

mengganti patok-patok tersebut dengan tombak-tombak sebagai tantangan kepada Belanda.Pada tanggal 25 Juni 1825, Belanda menyerang Diponegoro di Tegalrejo. Pangeran Diponegoro dan pasukannya membangun benteng pertahanan di Selarong. Diponegoro dan pasukannya meyakini bahwa ia dan pasukannya dapat mengalahkan Belanda. Keyakinan tersebut semakin kuat ketika orang-orang seperti Pangeran Mangkubumi, Sentot Alibasyah Prawirodirdjo, dan Kiai Mojo bergabung dalam perjuangannya. Kiai Mojo berhasil mengobarkan semangat jihad rakyat di daerah Yogyakarta, Surakarta, Bagelen, dan sekitarnya.Pada tahun 1826, terjadi pertempuran di Ngalengkong. Pasukan Pangeran Diponegoro mendapatkan kemenangan. Oleh para pengikutnya, Pangeran Diponegoro dinobatkan menjadi Sultan dengan gelar "Sultan Abdul Hamid Herutjokro Amirul Mukminin Sayidin Panatagama Khalifatullah Tanah Jawa".Perang Diponegoro telah menguras biaya jutaan Gulden dan jatuh banyak korban bagi pihak Belanda. Untuk mengakhiri perang tersebut, Belanda mendorong untuk berunding. Sekitar bulan Februari 1830, Kolonel Cleerens berhasil mengadakan perundingan dengan Pangeran Diponegoro. Perundingan dilanjutan pada bulan Maret 1830 di Magelang dengan Letnan Jenderal Hedrik Markus Baron de Kock. Namun, dalam perundingan tersebut Pangeran Diponegoro dikhianati oleh Belanda. Mereka menangkap Pangeran Diponegoro beserta pengikutnya. Ia dibuang ke Manado, lalu dipindahkan ke Makasar. Pangeran Diponegoro meninggal dunia di sana pada tanggal 8 Januari 1855.

Kedelapan, perlawanan Rakyat Kalimantan Selatan. Pada masa Sultan Adam, Belanda mulai masuk ke wilayah Banjarmasin. Ketika Sultan Adam wafat pada tahun 1857, terjadi perebutan kekuasaan di lingkunagan keluarga istana. Situasi tersebut dimanfaatkan oleh Belanda untuk dapat menguasai Kerajaan Banjarmasin dengan menggunakan politik adu dombanya. Belanda mengangkat Tamjidillah

sebagai sultan. Pengangkatan tersebut banyak menimbulkan pertentangan, karena sifat Tamjidillah yang suka mabuk-mabukan. Selain itu perbuatan Belanda yang selalu ikut campur dalam urusan kerajaan, membuat anggota kerajaan yang anti-Belanda bersama rakyat menjadi marah. Kemarahan itulah yang membuat mereka bersatu untuk melawan Belanda.Pada tahun 1859, rakyat Banjarmasin di bawah pimpinan Pangeran Antasari dan Pangeran Hidayatullah mengadakan perlawanan. Mereka mendapat bantuan dari Kiai Demang Leman, Haji Nasrun, Haji Buyasin, dan Kiai Langlang. Tindakan Belanda yang sewenang-wenang semakin mengobarkan semangat perlawanan di kalangan rakyat Banjar. Perlawanan demi perlawanan terus terjadi, namun pasukan Belanda berhasil mematahkan perlawanan tersebut. Pada tanggal 2 Oktober 1861, Kiai Demang Leman menyerah kepada Belanda. Kemudian pada tanggal 3 Februari 1862, Pangeran Hidayatullah ditangkap dan diasingkan ke Cianjur. Kejadian tersebut membuat Kiai Demang Leman marah. Ia kemudian melepaskan diri dan kembali melakukan perlawanan terhadap Belanda. Pada bulan Maret 1862, Pangeran Antasari diangkat menjadi Sultan dengan gelar "Panembahan Amiruddin Khalifatul Mukmin". Pada tanggal 11 Oktober 1862, Pangeran Antasari wafat di Hulu Teweh. Kemudian ia digantikan oleh putranya yang bernama Mohammad Seman, untuk melanjutkan perlawanan terhadap Belanda. Perlawanan rakyat banjar masih terus berlanjut hingga awal abad ke-20.

Selain perlawanan berskala besar di atas, di berbagai belahan Nusantara juga lahir perlawanan-perlawanan kepada penjajah yang dipimpin oleh kiai atau tokoh lokal. Perlawanan ini seringkali juga tidak hanya diarahkan ke penjajah, namun juga para tuan tanah atau aristocrat yang menjadi kaki tangan Belanda. Frekuensi meletusnya perlawanan lokal ini, seperti dicatat Arsip Nasional (1981) sangat tinggi, yakni hampir setiap tahun meletus. Bahkan untuk beberapa decade seperti

tahun 1820-an, 1860-an, 1880-an, di beberapa daerah sangat menonjol seperti di Banten, Tanah Partikelri, Cirebon, daerah Hilir Sungai Brantas, dan sebagainya. Salah satunya yang terkenal adalah gerakan petani Banten pada tahun 1888 yang dipimpin oleh KH. Tubagus Ismail dan KH. Wasyid. Selain itu juga tercatat, perlawanan terhadap tuan tanah partikelir kaki tangan penjajah di Pamanukan dan Ciasem sekitar 1910-an, pembangkangan terhadap tuan tanah di Surabaya tahun 1916-an, gerakan sosial keagamaan di Rambipuji Jember pimpinan Kiai Aminah tahun 1916-an, deklarasi perang sabil oleh Kiai Kasan Moekmin di Sidoarjo tahun 1900-an, gerakan Kiai Boelkim di Berbek, gerakan Kiai Mashadi di Gombong tahun 1920-an, dan tentu saja yang tidak kalah legendarisnya adalah gerakan Kiai Ahmad Rifangi di Pekalongan.

Eksplorasi terhadap berbagai perlawanan tersebut semakin meneguhkan kapasitas Islam Nusantara yang di dalam dirinya mengandung aspek-aspek transformatif. Dalam kasus Malaka, siapakah yang tidak kenal Adipati Unus? Beliau adalah putra menantu Raden Fattah, salah satu eksponen penting Walisongo, perintis dan pegiat Isnus, sebagaimana kasus Adipati Unus, kesultanan Ternate merupakan kesultanan Islam yang mata-rantai keIslamannya *nyambung* dengan pusat pendidikan Giri Denta yang dibangun Walisongo. Perjuangan rakyat Aceh yang menggelorakan *jihad fisabilillah* ini bertumpu pada nilai-nilai keIslaman Nusantara yang bahkan menjadi leluhur Islam Nusantara di Jawa. Begitu juga dengan perlawanan Mataram Islam. Sultan Agung, sang pemimpin, tidak lain memimpin Kraton yang merupakan kelanjutan Kerajaan Islam Demak, Jipang, dan Pajang. Sultan Ageng Tirtayasa, Sultan Banten, sekutu Mataram Islam dalam melawan Belanda. Perang Jawa, yang dipimpin oleh Diponegoro, mewakili, sekali lagi heroisme Islam Nusantara dalam menerjemahkan *hubbul-wathon* dan seruan *jihad fisabilillah*. Sang pemimpin, Diponegoro memiliki guru spiritual Mbah Kiai Raden Sahid, cucunda waliyulloh Mbah

Kiai Nur Iman, yang dalam gerilanya selalu memegang salah satu kitab tasawwuf karya sang waliyulloh. Hal ini juga terlihat dengan jelas dalam berbagai gerakan perlawanan berskala lebih kecil. Hampir semuanya, jika tidak ingin dikatakan semuanya, selalu dipimpin oleh para kiai kampung, yang menjadi ujung tombak tradisi Islam Nusantara.

Pembela Kebangsaan, NKRI dan Pancasila

Peran penting berikutnya Isnus adalah dalam konteks kebangsaan. Sebagaimana diketahui, perjalanan sejarah Nusantara mengalami transformasi mulai dari komunitas, entitas politik berbentuk kerajaan, fase kolonialisme dan imperialisme, hingga menjadi entitas politik berbentuk Negara-bangsa. Isnus pun juga mengalami proses transformasi demikian. Seiring perkembangan sosial, Isnus yang awalnya menjadi living tradition di komunitas kemudian bertransformasi dalam bentuk organisasi. Salah satu organisasi yang memiliki silsilah yang nyambung dengan Isnus adalah Nahdlatul Ulama. Hal ini bukan berarti organisasi keagamaan lain dapat dipahami dengan logika *mafhum-mukholafah*, namun sekedar menegaskan NU merupakan organisasi keagamaan yang mewujudkan, mempertahankan, mengembangkan Isnus. Oleh karena itu, penjelasan mengenai kontribusi Isnus dalam konteks kebangsaan meniscayakan dipahami melalui, salah satunya, peran NU dalam politik kebangsaan tersebut.

Sebagaimana diketahui bersama, menjelang dan pasca-kemerdekaan, pada tahun 1945, terjadi perdebatan nasional yang hangat mengenai: haruskah Indonesia mengambil seluruh batas-batas wilayah Negara Hindia Belanda? Kepala negaranya seorang presiden atau raja atau imam? Negara itu sebaiknya merupakan Negara Kesatuan atau Federasi? Lalu bagaimana dengan minoritas keturunan Tionghoa dan Arab? Namun tema yang paling panas adalah peran Islam dalam republik.

Perdebatan yang paling melelahkan sekaligus heroik adalah jawaban terhadap pertanyaan atas dasar falsafah apakah Negara ini didirikan, Islam, Komunisme, Sosialisme, ataukah Pancasila. Islam Nusanatara sebagai sebuah konstruksi ideologi memiliki peran sangat penting yang memungkinkan hingga saat ini NKRI tetap utuh dan selamat. Tulisan ini hanya membatasi diri dan secara selintas membahas kontribusi kebangsaan Isnus dalam meletakkan fondasi teologis terhadap Pancasila dan NKRI.

Jika sejarah ditengok, perdebatan atau diskursus tentang Pancasila terjadi paling tidak dalam lima fase sejarah perjalanan bangsa. *Pertama*, perdebatan yang sudah dimulai sejak para pemimpin bangsa ini hendak menyusun atau menjawab pertanyaan tentang dasar negara. Sejarah mencatat, pertanyaan tentang dasar negara muncul dalam sidang-sidang BPUPKI, yang dilantik pada 28 Mei 1945, sebagai badan yang bertugas menyelidiki dan mengumpulkan usul-usul untuk selanjutnya dikemukakan kepada pemerintah Jepang untuk dapat dipertimbangkan bagi kemerdekaan Indonesia. Dalam sidang pertama tanggal 29 Juni-1 Mei 1945 berhasil merumuskan gagasan embrio Mukadimah Dasar Negara yang dikenal dengan "Piagam Jakarta," dan pada sidang kedua berhasil merumuskan rancangan Dasar Negara. Dalam sidang-sidang inilah muncul usulan mengenai dasar negara, seperti dari Muh Yamin dan Soekarno.

Pada tanggal 7 Agustus 1945 Jepang PPKI sebagai ganti dari BPUPKI, yang diketuai oleh Ir Soekarno dengan beranggotakan 21 orang yang dipilih langsung oleh Jenderal Terauchi. Dalam pertemuan tanggal 9 Agustus 1945 di Da Lat, Saigon, Vietnam antara delegasi PPKI dengan Jenderal Terauchi ditegaskan janji Jepang memberikan hadiah kemerdekaan pada 24 Agustus 1945, setelah sebelumnya pada tanggal 7 September 1944, Perdana Menteri Kaiso, dan pada tanggal 29 April 1945 melalui Maklumat Gunseikan, Jepang memberikan janji kemerdekaan tanpa syarat. Skenario tersebut tidak berjalan

karena pada tanggal 15 Agustus 1945 Jepang sudah menyerah kalah pada Sekutu, di mana momentum ini dimanfaatkan bangsa Indonesia untuk memproklamasikan kemerdekaan pada tanggal 17 Agustus 1945.

Sehari setelah proklamasi, PPKI mengadakan sidang, dengan tujuan utama: (1) mengesahkan rancangan Hukum Dasar dengan *preambule*-nya (pembukaannya); dan (2) memilih Presiden dan Wakil Presiden. Sebelum BPUPKI dibubarkan, dalam sidang-sidangnya telah berhasil menghasilkan rancangan awal dasar negara yang bersumber pada Piagam Jakarta. Dalam sidang PPKI, untuk tujuan pengesahan *Preambule* terjadi perdebatan cukup panjang, yang bermuara pada alinea ke empat *Preambule*, yang berupa anak kalimat "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya." Bung Hatta mengungkapkan bahwa sore hari setelah proklamasi datang utusan dari Indonesia Timur menemuinya yang mengusulkan penghapusan anak kalimat tersebut, yang jika tidak dipenuhi mengancam akan memisahkan diri dari negara Republik Indonesia yang baru saja dideklarasikan. Inilah perdebatan pertama yang terjadi dalam sejarah.

Kedua, perdebatan yang terjadi dalam Konstituante yang merupakan hasil pemilu pertama Pascakemerdekaan, yakni tahun 1955. Pada fase ini terjadi lagi perdebatan tentang dasar negara. Pada fase keduanya inilah muncul tiga tesis besar tentang dasar negara yang diperjuangkan oleh masing-masing partai pengusungnya. Jika pada sidang-sidang BPUPKI atau PPKI perdebatan belum terwakili dalam bentuk partai (namun diwakili individu dan representasi daerah), namun dalam Konstituante perdebatan diwakili oleh partai-partai politik yang berideologi beragam. Yang penting untuk dicatat di sini adalah fase ini merupakan fase di mana terekam perdebatan yang sangat berkualitas sebab masing-masing pengusung memberikan argumen-argumen filosofis, historis, sosiologis, secara konseptual, panjang lebar, dan cukup bermutu.

Namun demikian, fase ini juga mencatat fase antiklimaks, yakni tersudahinya debat beradab dalam parlementer dengan keputusan politik sepihak dari Bung Karno dengan Dekrit Presiden kembali ke Pancasila dan UUD 1945.

Ketiga, pada momentum yang tercipta bersamaan dengan keruntuhan pemerintahan Soekarno dan kelahiran Orde Baru di bawah Presiden Soeharto. Sebagaimana diketahui, pada awal kekuasaannya, rezim Orba melakukan dua proses sekaligus, yakni de-orla-isasi dan Orbaisasi yang terjadi secara simultan. De-orla-isasi dilakukan dengan pembubaran PKI sampai akar-akarnya, menggeser paradigma politik sebagai panglima menjadi ekonomi sebagai panglima, dan penyingkiran elemen-elemen yang terkait dengan Soekarno. Proses Orbaisasi dilakukan dengan mengintroduksi developmentalisme sebagai praksis ekonomi sebagai panglima, proyek pembangunan politik dengan lima paket undang-undang politik, serta penekanan pada pendekatan keamanan atau stabilitas politik. Salah satu materi dari undang-undang politik yang disahkan tahun 1985 tersebut adalah keharusan asas tunggal bagi semua ormas dan partai politik. Kebijakan ini, sebagaimana diketahui, menghangatkan kembali diskursus seputar ideologi nasional.

Keempat, fase yang tercipta bersamaan dengan momentum keruntuhan Orde Baru yang melahirkan era reformasi. Pada era reformasi ini lahir visi reformasi yang salah satu isinya adalah penghapusan 5 Paket UU Politik Tahun 1985. Penghapusan ini dengan sendirinya menghapuskan ketentuan Pancasila sebagai asas tunggal. Tuntutan penghapusan Pancasila sebagai asas tunggal juga terdengar tersuarakan dalam tuntutan reformasi secara eksplisit. Dalam konteks ini, latar belakang tuntutan terhadap penghapusan Pancasila sebagai asas tunggal dapat dikelompokkan dalam dua hal: sebagai merupakan bagian dari arus reformasi yang membawa spirit deorbaisasi karena Pancasila telah identik dengan instrumen penindasan yang dilakukan oleh Orba untuk mempertahankan kekuasaannya,

dan; ekspresi ideologis dari kelompok yang tidak sejalan dengan ideologi Pancasila yang memiliki ideologi alternatif seiring adanya liberalisasi politik yang terjadi.

Kelima, fase terbaru, yakni sebuah arus kebijakan yang mendorong kelahiran RUU Ormas Tahun 2013. Oleh para penentang Pancasila, RUU ini ditolak mentah-mentah, dengan berbagai argumen. Penolakan terhadap Pancasila juga dilatarbelakangi oleh dua arus: arus pemikiran dan ideologi liberal yang menghendaki kebebasan berideologi, dan; pemikiran dan ideologi keIslaman yang menganggap Pancasila bukanlah ideologi yang sesuai dengan pemahaman keIslaman mereka.

Salah satu organisasi sosial keagamaan yang terkait erat dengan Pancasila adalah Nahdlatul Ulama. Organisasi Islam terbesar di Indonesia, bahkan dunia ini, memiliki peran penting dalam momen kritis bangsa sehingga Indonesia tidak jatuh dalam disintegrasi teritorial dan sosial serta dalam penerimaan Pancasila sebagai dasar negara. Sejarah mencatat, perdebatan paling menegangkan dan intensif adalah kontestasi antara Pancasila dan Islam sebagai dasar negara. Kebuntuan dalam perdebatan mempengaruhi pandangan para elite baik dari kalangan nasionalis Islam, nasionalis sekuler, maupun komunis, dengan menempatkan Pancasila sebagai sebuah kesepakatan politik, kontrak sosial, wadah, ketimbang sebagai ideologi negara. Nahdlatul Ulama yang berperan besar dalam perang kemerdekaan sejak kolonialis datang ke Nusantara juga terlibat dalam dinamika tersebut.

Dalam sejarahnya, organisasi ini mengalami tiga pergeseran pandangan terkait dengan Pancasila. *Pertama,* penolakan terhadap Pancasila yang dilakukan pada masa BPUPKI dan sidang-sidang Konstituante. NU, dengan argumennya sendiri, lebih memilih Islam sebagai dasar negara ketimbang Pancasila dalam debat tersebut. *Kedua*, penerimaan terhadap Pancasila pada era kepemimpinan KH Wahid Hasyim. *Ketiga,*

penerimaan terhadap Pancasila secara utuh yang dilegalkan dan diformulasikan dalam Muktamar Situbondo, tahun 1984. Fase kedua dan ketiga dibedakan oleh karena penerimaan pada fase kedua lebih dilatarbelakangi situasi politik darurat, sedangkan fase ketiga, meskipun terjadi tekanan kuat dari rezim, dihasilkan melalui transformasi pemikiran dan gerakan dalam internal NU, yang dimotori oleh KH Abdurrahman Wahid.

Secara internal, penerimaan pada fase ketiga tersebut berpengaruh besar dalam perjalanan bangsa dan juga NU selanjutnya. Pengaruh tersebut setidaknya dapat dilihat dalam dua hal utama, yakni transformasi NU dari entitas politik menjadi entitas masyarakat sipil, dan; pelopor substansialisasi syariah dan bukannya formalisasi syariah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, yang berarti menggeser orientasi perjuangan dalam kehidupan bernegara, atau memberi perspektif baru bagi relasi agama-negara di negara yang multikultural. Dengan kata lain, Isnus yang direpresentasikan salah satunya oleh NU menjadi garda depan organisasi Islam yang memperjuangkan syariah dalam bingkai Pancasila dan NKRI, sekaligus menentang Islamisasi negara sebatas melalui simbol-simbol formal namun mempertaruhkan subtansi-subtansi dari hakikat *siyasah syar'iyyah*.

Sikap, pandangan, dan pemikiran Isnus tersebut jika dieksplorasi memiliki filsafat-tersembunyi mendalam yang sangat strategis untuk diungakapkan. Letak strategis dalam pandangan kebangsaan tersebut dilatarbelakangi oleh beberapa hal. *Pertama*, sampai saat ini, kontestasi antara Islam dan Pancasila yang diperhadap-hadapkan secara oposisi biner masih terus terjadi. Dalam banyak hal, penghadap-hadapan ini lebih pada identitas sosiologis daripada dalam ranah subtansi (ontologi, epistemologi, dan aksiologi), sehingga seolah-olah Pancasila merupakan antitesis dari Islam atau sebaliknya Islam merupakan antitesis terhadap Pancasila. *Kedua*, gejala

di atas menyebabkan diskursus terhadap Pancasila tidak berkembang progresif, namun justru involutif. Energi yang seharusnya dikerahkan untuk merespons perkembangan ideologi-ideologi global kontemporer, bagaimana menjadikan Pancasila sebagai basis kebijakan operasional kenegaraan, bagaimana menjadikan Pancasila sebagai "payung" dan rumah bagi keragaman religius, sosial, budaya, dan tradisi negara ini, justru terserap dalam pusaran kontestasi dan negosiasi ideologis berbasis pada identitas.

Ketiga, pemikiran Nahdlatul Ulama dalam Muktamar Situbondo merupakan terobosan pemikiran strategis di tengah-tengah problem relasi negara-agama di negara-negara plural dan multikultural dengan penduduk mayoritas muslim. Isu-isu identitas, relasi agama-negara, isu-isu multikultural merupakan problem-problem yang muncul di era globalisasi, terutama di negara-negara yang majemuk secara agama, budaya, sosial, dan bahasa seperti Indonesia. Dengan kajian filsafat politik terhadap pemikiran NU terkait relasi Islam dan Pancasila akan memberikan kerangka pemikiran filsafat bagaimana mendudukkan relasi antara agama dan negara dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang berayun dalam dua titik esktrem *absolute secular state* dan *absolute religious state*. Sampai di sini jelas, Islam Nusantara yang salah satunya diperankan oleh NU, menghasilkan pemikiran politik kebangsaan berbasis nilai-nilai keIslaman yang terformulasikan dalam dasar Negara kita, Pancasila. Sebuah formula yang mampu menjawab ketegangan global dunia Islam ketika dihadapkan antara formalisme-fundamentalisme kaku dan liberalisme keagamaan.

Isnus dan Tantangan Kontemporer: Kerangka Transformasi Sosial

Struktur Problem *(al-Qodhoya al-Muashiroh)*

Kita meyakini adagium atau doktrin *al*-Islam *sholih fi kulli al-zaman wal-makan*. Islam kita pandang dipandang sebagai agama yang senantiasa sesuai, cocok, relevan secara sosial dan intelektual, di setiap konteks waktu dan ruang. Islam senantiasa meruang dan mewaktu. Tidak pernah ahistoris dan ketinggalan zaman. Segala sesuatunya telah diatur dalam Islam, tidak ada yang tidak diatur dalam Islam, ada yang terperinci namun ada juga yang secara garis besar atau prinsip dasar umum. Dalam bahasa falsafah, kita sepenuhnya meyakini Islam membawa kebenaran perenial. Hadits Kanjeng Nabi Muhammad Saw. dalam haji wada' atau isyarat Al Qur'an bahwa tidak ada satupun yang dilupakan oleh Allah swt dalam kitab suci, merupakan rujukan yang menjadi dasar keyakinan teologis di atas. Akan tetapi, untuk mewujudkannya dalam realitas empirik tidak seperti jika kita menunggu hujan yang datang dari langit. Hal tersebut Isnus membutuhkan sentuhan-sentuhan ijtihadiyyah yang keras dan terus menerus.

Di sinilah Isnus secara niscaya dihadapkan problem-problem kekinian yang harus dijawab sebagaimana Isnus telah secara meyakinkan menjawab tantangan masa lalu. Untuk menjawab persoalan ini kita harus menyelami atau memahami struktur yang disebut dengan "kebutuhan obyektif". Pemahaman akan persoalan sekaligus jawaban paradigmatik terhadap "kebutuhan obyektif" inilah yang akan menghasilkan suatu formula Isnus yang *indegenous*. Di sini penulis hanya akan memberikan beberapa sketsa besar yang menjadi tantangan bagi pengembangan pemikiran keIslaman Nusantara. Pijakannya utamanya tentu saja adalah Isnus sebagai *rohmatan lil-'alamiin.*

Pertama, problem ketidakadilan ekonomi politik yang secara massif melanda sebagian besar masyarakat Indonesia. Perspektif falsafah kritis menyebutnya sebagai problem penghisapan yang mendehumanisasi manusia. Jika dilihat dari basis sosialnya, jawaban memadai terhadap itulah yang diharapkan diajukan oleh Isnus, sebagaimana dinantikan oleh masyarakat tertindas, akar rumput, dan para penambil kebijakan, baik level Nusantara maupun dunia. *Kedua*, problem modernitas sosial yang menggiring masyarakat kelas ekonomi menengah ke atas dalam lautan kesadaran palsu, kultur konsumerisme, keterasingan, disorientasi, kehampaan, kekeringan spiritualitas. *Ketiga*, problem pluralitas kebudayaan, lokalitas, etnisitas, keragaman keagamaan dan keyakinan, yang selama ini terombang-ambing antara diskursus pluralisme semu dan kebijakan pengelolaan keragaman yang tercerabut dari akar kebudayaan. *Keempat,* problem-problem kesetaraan, diskriminasi, isu-isu rasial, lingkungan, komunikasi, dan berbagai isu lainnya yang muncul seiring dengan berkembangnya budaya pop. *Kelima,* problem arah dan orientasi pembangunan ekonomi, sosial, politik, hukum, dan pendidikan, baik di level Nusantara maupun global. *Keenam,* problem terjadinya pergeseran zaman dari modernisme ke postmodernisme. Pergeseran ini, menurut Bordieau, di tingkatan sosiologis menggeser pijakan manusia dalam bertindak dari berpijak pada nilai ke berpijak pada strategi, dari esensialisme ke relasionalisme, dari subtansi ke relatifisme, dari idealisme ke pragmatisme. Di tingkatan moral, terjadi pergeseran nilai sehingga semakin kabur dan tidak relevannya batasan baik-buruk, halal-haram. Isnus dituntut untuk merekontekstualisasikan khasanah akhlakul karimah, tasawwuf, dan tradisi lainnya menjadi etika sosial *(social ethics*) yang dapat diterapkan dalam semua dataran hidup dan bagi siapapun. Kontribusi Isnus terhadap peradaban Nusantara dan Dunia secara sederhana dapat dirumuskan dalam istilah *shirothol mustaqim* (jalan lurus, *lempeng*). Jalan lurus dalam

politik, jalan lurus dalam ekonomi, jalan lurus dalam hukum jalan lurus dalam pergaulan, dan seterusnya.

Kerangka Kerja Transformasi Sosial

Konstruksi Isnus tersebut membutuhkan kapasitas kekuatan sumber daya dan "kaki" terutama dalam kaitannya sebagai organisasi sosial keagamaan. Kekuatan sumber daya ini baru akan massif jika terhimpun dari sinergisitas antarkekuatan. Paling tidak Isnus sebagai gerakan pemikiran dan sosial harus memiliki tiga lapis kekuatan kader. *Pertama*, kekuatan basis. Kekuatan yang cukup menentukan dinamika gerak pemikiran dan sosial Isnus. Mereka adalah semua kader basis Isnus yang telah terdidik secara organisasi. Kekuatan basis ini baru akan memiliki daya dorong dalam konteks kelembagaan ketika berhasil menyelesaikan kontradiksi-kontradiksi internalnya, secara ideologis cukup kuat, dibekali perangkat metodologi analisis, dan memiliki kapasitas manajerial memadahi.

Kedua, kekuatan pelopor. Mereka adalah minoritas kreatif yang menjadi *vanguardist*, dalam gerakan, militan, ideologis, dan memiliki kekuatan spiritual memadahi. Mereka adalah lapisan kader yang menjadi motor penggerak berbagai formasi gerakan Isnus. *Ketiga*, kekuatan inti. Semacam think thank yang memiliki kualifikasi seperti kader pelopor namun memiliki kekuatan urai sosial, tajam dan *maqom* spiritual yang tinggi. Dalam bahasa gerakan sosial, struktur organisasi Isnus haruslah mampu merefleksikan tiga lapis kekuatannya, yakni level kepemimpinan yang memiliki maqom spiritualitas tinggi, berintegritas, memahami alur sejarah, politik, dan ekonomi sehingga mampu memberikan penjelasan historis serta arahan-arahan, dan perspektif yang visioner. Level tengah yang berfungsi memerankan kerja-kerja manajerial sekaligus mengakomunikasikan kegelisahan basis dan gerak sejarah serta

menerjemahkan bangunan visi dalam bahasa yang dipahami basis.

Gerakan pemikiran dan sosial Isnus tersebut akan mencapai transfomasi, yakni kristalisasi dan sublimasi keseluruhan gerakan setelah melalui tahapan berikut ini: *pertama*, pemahaman pegiat Isnus terhadap kondisi objektif yang senantiasa mengalami pergeseran. *Kedua*, mampu melakukan kontekstualisasi Isnus dalam level praksis empiris. Mampu merumuskan berbagai isu-isu strategis, tahapan-tahapan, taktik, yang tidak utopis. *Ketiga*, Isnus mampu mengidentifikasi akar persoalan dan aktor pada dataran struktural dan kultural sehingga mampu melakukan *blocking area* dan memahami medan perjuangan. *Keempat*, mampu menjadi konsolidator gerakan baik konteks Nahdhiyin maupun elemen-elemen lain. *Kelima*, mampu menyusun *strategic planning*, *scenario building*, dan *action planning*. *Keenam*, mampu membangun kesadaran kritis masyarakat sehingga mampu mentransformasikan Isnus menjadi isu masyarakat sehingga masyarakat menjadi aktor utama perubahan.

Agar Tidak Lenyap dalam Sejarah

Penyebaran Islam di bumi Nusantara menyimpan khazanah luar biasa dalam berbagai dimensi dan bidang yang meletakkaan Isnus bukan hanya sebagai kekuatan moral, kekuatan nilai, tapi juga kekuatan sosial politik yang mampu mendorong proses transformasi sosial masyarakat, baik dalam level global, nasional, maupun lokal. Untuk pengembangan ke arah sana, dibutuhkan setidaknya dua hal.

Pertama, mentransformasikan tradisi Isnus sebagai kekuatan kritik moral dan kritik sosial. Untuk tugas yang satu ini, tradisi ilmu-ilmu sosial kritis sudah tidak memadahi lagi, sebab sejauh ini, perkembangan paling canggih baru dalam tahapan kritik sosial, emansipasi, liberasi, dan lainnya. Ilmu-

ilmu sosial tersebut belum secara meyakinkan menjawab pasca-liberasi, pasca-kritis.

Kedua, Isnus niscaya membangun dialog antar-tradisi intelektual yang berkembang sehingga menjadi Islam kosmopolit yang berakar kuat pada tradisi lokal. Isnua harus selalu terbuka untuk dialog dan dikritik tanpa tercerabut dari akar-akar fondasinya. Jika tidak, Isnus pun akan bernasib sama dengan filsafat, yang seperti dikatakan Hegel, laksana burung minerva, burung yang baru mau terbang ketika hari telah senja. Alias selalu terlambat. *Wallahu a'lam bi ash-showwaab.* []

Bagian 6

Warisan Islam Nusantara, Tentang Manuskrip dan Aksara Pegon-Makna Gandul

Isnus sebagai karya peradaban yang dinamis mewariskan kepada generasi-generasi berikutnya, tentang banyak hal. Ini didorong oleh keyakinan yang hidup secara dinamis di mana Isnus berinteraksi secara intens dengan budaya masyarakat setempat. Sejarah telah membuktikan bahwa dalam interaksi tersebut telah terjadi adaptasi dan adopsi yang sangat erat, intens, dan kuat. Dua proses ini terjadi, karena Islam di wilayah-wilayah Nusantara secara umum disebarkan dengan cara dan melalui ruang batin kebudayaan—memanfaatkan praktik perdagangan, pernikahan dan kekerabatan, serta seni-budaya—bukan dengan cara kolonisasi, penaklukan, atau perang.

Di bagian ini, ini dijelaskan khazanah warisan Isnus yang lahir dan ditubuhkan dari proses adaptasi dan adopsi di atas yang ditubuhkan secara kreatif oleh para ulama penyebar Islam, dari dua fenomena: manuskrip-manuskrip yang muncul dan munculnya aksara pegon-makna gandul dalam tradisi Isnus.

Dari Khazanah Manuskrip

Aspek-aspek tradisi keilmuan Islam di Nusantara terinternalisasi dalam dunia manuskrip yang beragam, baik dari segi "isi" ataupun "bentuk". Selain melalui pendidikan yang bertumpu pada pengalaman, ide-ide Islam dikonstruksi dalam berbagai *anggitan*. Sebelum dikenal dunia percetakan, tradisi penulisan ide dan gagasan tentang Islam di Nusantara tumbuh dan menyetubuh dengan kebudayaan setempat. Fakta-fakta ini dapat dilihat dalam dunia manuskrip, yang dalam konteks isi, berbicara bukan hanya terkait dengan ortodoksi Islam, tetapi juga meliputi sejarah sosial, budaya, dan politik.

Kenyataannya, manuskrip keIslaman di Nusantara bukan hanya berbicara masalah-masalah yang terkait dengan fiqih, hadis, tafsir, tauhid atau ilmu kalam, dan tasawuf, tetapi juga sejarah, doa dan mantra, ilmu *mujarrabat*, sastra, dan banyak hal lain yang berinteraksi dengan tradisi lokal. Dan, dalam konteks bentuk, mewujud dalam tembang, hikayat, tambo, babad, syair, sajak, mantra dan doa, *suluk*, serta yang lain. Semua ini menggambarkan tentang hubungan wacana yang dikembangkan dan cara berpikir yang dibangun di mana suatu teks ditulis sangatlah luas dan dinamis.

Ketika Islam menemukan akselerasi penyebarannya di Nusantara melalui wilayah di ujung kulon pulau Sumatra pada abad ke-12 M, tradisi penulisan teks-teks keIslaman dimulai dengan model penyerapan, penyalinan, atau bahkan penggubahan karya-karya dari kota-kota di mana Islam lahir. A. Hasjmi (*peny.*) telah banyak membahas ini dalam buku *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (1989: 7); Al-Attas juga membahas ini dalam Islam *dan Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (1990); dan Azyumardi Azra dalam *Jaringan Ulama* (1994).

Hikayat

Mula-mula bisa dilihat di kawasan Aceh. *Hikayat Muhammad Hanafiyah* yang muncul di Pasai pada tahun 80-an abad ke-14 M, dan 30 tahun kemudian muncul *Hikayat Iskandar Zulkarnain* dan *Hikayat Amir Hamzah,* merupakan karya sastra Melayu Awal Islam yang secara umum dibangun sebagai model penyerapan dari sastra Islam. Ini dapat dilihat dalam tulisan V.I. Braginsky berjudul *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal, Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19* (1998: 128-33). Muhammad Hanafiyah merupakan tokoh yang diangkat oleh kaum Syiah sebagai Mahdi dan diyakini tidak mati setelah dua saudara tirinya, Hasan dan Husein meninggal dalam tragedi Karbala. Ia hidup di gunung-gunung dan diyakini akan hadir kembali pada saatnya nanti. Mitos tentang kehidupan Muhammad Hanafiyah ini mula-mula dihidupkan dalam roman yang ditulis oleh Abu Mihnaf, penulis Arab dari Abad Pertengahan.

Menurut Brakel dalam *The Hikayat Muhammad Hanafiyah, A Medieval-Malay Romance* (1975: 1-4), roman ini lalu dijadikan model oleh kisah Parsi abad ke-14 M dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu. Sedangkan *Hikayat Iskandar Zulkarnain* mengisahkan tentang kepahlawanan Iskandar Agung yang dikisahkan dalam Al-Qur'an dan *Hikayat Amir Hamzah* yang mengisahkan tentang kepahlawanan Hamzah, paman Nabi saw., dalam perang Uhud. Penulisan teks-teks tentang hikayat yang bertautan dengan hagiografi Islam pada abad-abad selanjutnya kemudian bermunculan, apalagi setelah sistem tarekat hidup di Aceh. Misalnya, *Hikayat Rabiah, Hikayat Abu Yazid al-Bisthami,* dan *Hikayat Ibrahim Ibn Adham.*

Kadang kala,ada hal yang *ketelingsut* dari lembaran sejarah manuskrip Nusantara pada era abad ke-16 M., yaitu adalah naskah-naskah keIslaman yang lahir dari tangan para Wali Songo, para penggerak dan penyebar Islam di tlatah Jawa. Tuduhan karena sejarahnya lebih banyak dipengaruhi oleh

mitos dan legenda kadang menjadi alasan untuk menolak teks-teks yang mengisahkan Wali Songo hanya demi untuk menemukan keotentikan sejarah dengan cara menyingkirkan hal-hal yang dianggap tidak rasional dan tidak masuk akal. Paradigma semacam ini ditempuh misalnya oleh Hasanu Simon ketika menulis *Misteri Syekh Siti Jenar, Peran Wali Songo dalam Meng*Islam*kan Tanah Jawa* (2004).

Kondisi ini ditambah dengan kenyataan adanya informasi yang kadang tak jelas tentang sistem penanggalan dan penulis naskah yang diduga di dalamnya merupakan ajaran-ajaran yang dibangun Wali Songo, dan kepentingan Belanda dalam menjaga keamanan wilayah Nusantara sebagai basis koloninya dengan menciptakan historiografi *Neederlando centrisme*. Lepas dari semua ini, terdapat beberapa teks yang penting dikemukakan di sini untuk menggambarkan peran dan pemikiran Wali Songo dalam menumbuhkan Islam di Nusantara.

Nasehat Seh Bari

Terkait teks-teks yang lahir dari tangan Wali Songo mula-mulai bisa dirujuk pada teks *Nasehat Seh Bari,* yang telah dikaji G.W.J. Drewes dalam *The Admonitions of Seh Bari* (The Hague, 1969). Teks ini ditulis Sunan Bonang (1465-1525 M). Sunan Bonang merupakan putra keempat Sunan Ampel (Raden Rahmat) dari perkawinannya dengan Nyai Ageng Manila, putri Arya Teja, Bupati Tuban. Nama kecilnya Mahdum Ibrahim. Merujuk perhitungan Schrieke dalam *Het Book van Bonang* (1916), SunanBonang diperkirakan lahir pada 1465 M. Terkait silsilahnya ada beberapa versi. Berdasarkan naskah dari Klenteng Talang, Sunan Bonang adalah keturunan Cina. Nama aslinya Bong Ang, putra Bong Swi Ho yang dikenal sebagai Sunan Ampel. Versi lain menyebutkan bahwa ia masih keturunan Nabi Muhammad Saw., sebagaimana diungkapkan Agus Sunyoto dalam buku *Wali Songo, Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan* (2011: 130-

1), dan Widji Saksono dalam buku *MengIslamkan Tanah Jawa* (hlm. 29).

Teks ini berisi nasihat tentang gabungan antara ilmu ushuluddin, tasawuf, dan fiqih. Tampaknya teks ini yang menjadi bahan kajian B.J.O. Schrieke pada 1916 dan J.G.H. Gunning pada 1881 di Universitas Leiden, dan kemudian menjadi rujukan kajian Kraemer pada 1921 di Universitas yang sama (Widji Saksono, *MengIslamkan Tanah Jawa,* bab IV). Dari kajian-kajian tersebut ditemukan bahwa yang menjadi bahan rujukan dari teks tersebut adalah di antaranya *Ihyâ' al-'Ulûm al-Dîn* karya Imam al-Ghazali, *Tamhîd fî Bayân al-Tauhid wa Hidâyah li Kulli Musytarasyid wa Rasyîd* karya Abu Syakur bin Syu'aib al-Kasi al-Hanafî al-Salimi (hidup abad ke-5 M), dan *Al-Risâlah al-Makkiyah fî Tharîq al-Sadâ al-Sûfiyyahi* karya 'Afifuddin al-Tamimi. Di dalam teks ini, paham *hulûl* dan *wahdah al-wujûd* ditolak dan ditegaskan bahwa Allah swt. hanya bisa dilihat dengan mata kepala ketika nanti di akhirat, itu pun tergantung dengan martabat manusia dalam mencapai *sulûk*. Diskusi soal ini bisa dilihat juga dalam karya Wiji Saksono itu.

Koprak Ferrara

Selain *Nasehat Seh Bari* terdapat *Koprak Ferrara* yang berisi tentang ajaran Sunan Giri yang diungkapkan dalam sarasehan di Pesantren Sunan Giri di depan para wali yang lain. Tentang *Koprak*, ia adalah nama lain pohon Siwalan atau pohon Tal yang daunnya digunakan untuk menulis dokumen. Naskah ini ditulis dengan bahasa Jawa di atas lontar, terdiri 23 lembar disimpan di Perpustakaan Umum Ariostea di Ferrrara, Italia. Pada 1962 edisi fotokopiannya dikirim ke Leiden untuk kepentingan mengidentifikasi dan menerjemahkannya. Pada 1978 naskah tersebut diterbitkan oleh Koninklijk Instituut voor Taal Land- en Volkenkunde, Den Haag dengan judul *An Early Javanese Code of Muslim Ethics* dari kerja keras Drewes, dan pada pada 2002 diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Wahyudi.

Tentang Sunan Giri, dari sumber-sumber babad, seperti dalam *Walisana* pupuh V bait 20-25, disebutkan bahwa Sunan Giri adalah Raden Paku atau yang diberi gelar Prabu Satmata atau Ratu Tunggul Khalifatul Mu'minin, putra Sayyid Ya'qub alias Syekh Wali Lanang alias Maulana Salam dari Blambangan.

Tidak jauh beda dengan karya Sunan Bonang, dalam ajaran Sunan Giri ini menjelaskan tentang masalah keimanan, seperti makna ma'rifat, hakikat manusia, Tuhan dan surga—etika kehidupan dan beragama. Naskah ini tampaknya lebih muda dari *Nasehat Seh Bari* berdasarkan catatan Tome Pires yang membuat penanggalannya dengan tahun 1515 M, namun keduanya berbeda pada konteks subjek yang dituju: *Nasehat Seh Bari* diperuntukkan pada orang yang telah masuk Islam dengan kuat, sedangkan *Koprak Ferrara* diperuntukkan pada orang yang baru masuk Islam dan yang masih belum masuk Islam (G.W.J Drewes, 2002: 6-11).

Tokoh lain dalam lingkaran Wali Songo yang meninggalkan ajaran-ajarannya dalam teks-teks yang bisa ditemukan adalah Sunan Kalijaga. Nama kecilnya Raden Sahid. Ia juga mempunyai banyak gelar atau panggilan, yaitu Syekh Malaya, Lokaya, Raden Abdurrahman, Pangeran Tuban dan Ki Dalang Sida Brangti. Semua nama ini terkait dengan sejarah perjalanan hidupnya. Ia putra Tumenggung Wilwatikta, Bupati Tuban. Sebagaimana digambarkan dalam *Babad Tuban* silsilahnya menyambung pada Abbas bin Abdul Muthallib, paman Nabi Muhammad Saw. Tidak ada sumber yang memadai terkait tahun kelahiran dan kematiannya, tetapi makamnya kini berada di daerah Kadilangu, Demak.

Anggota Wali Songo yang begitu adaptif terhadap tradisi dan kearifan lokal (Jawa) ini meninggalkan sejumlah anggitan dan perannya sangat penting dalam penyebaran Islam di Jawa sejak era Sultan Trenggono (w. 1547 M). Misalnya, *Suluk Linglung, Suluk Syekh Malaya,* dan *Suluk Malang Sumirang* yang mengajarkan tentang ilmu dan jalan memeroleh ma'rifat kepada Allah swt. Menurut Agus Sunyoto, dalam *Wali Songo,*

Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan (hlm. 152), *Malang Sumirang* merupakan ajaran Sunan Kalijaga, tetapi dalam naskah ketikan yang dikeluarkan oleh keluarga Bratakesawa, ia merupakan ajaran Pangeran Panggung yang dikenal dengan julukan Sunan Geseng, sebagaimana Naskah ketikan ini dikoleksi oleh Pusat Kajian Naskah dan Khazanah Keagamaan Nusantara, IAIN Surakarta.

Di Klaten salah seorang anggota penulis buku ini menemukan sebuah naskah berisi sejumlah teks, salah satunya tentang *piwulang* Sunan Kalijaga yang berbicara tentang ajaran *makrifat*. Sekrang naskah ini menjadi koleksi Pusat Kajian Naskah dan Khazanah Keagamaan Nusantara IAIN Surakarta.

Hamzah Fanshuri dan Syamsudin Sumatrani

Memasuki era awal abad ke-17 M, di wilayah Sumatra, Jawa dan Makasar, sejumlah ulama muncul dan penting dikemukakan terkait dengan tradisi penulisan teks-teks keIslaman Nusantara. Mereka itu yang terkenal adalah Hamzah Fansuri. Tahun kelahiran dan kematiannya tidak ada bukti yang pasti. Braginsky ketika menulis sejarah sastra Melayu, dan Azra ketika menulis jaringan ulama pada abad ke-17 dan 18 M dan Alwi Sihab ketika menulis tentang Islam *Sufistik* di Nusantara tidak memberikan data yang pasti soal ini. Melalui syair yang dia gubah, diketahui bahwa ia berasal dari daerah Fansuri, Aceh Barat Daya dan lahir di Syahru Nawi (A. Hasjmi, 1976: 10).

Nama lain adalah Syamsuddîn Al-Sumatrani (w. 1630 M), Nûruddîn al-Rânirî (w. 1658 M), ‘Abd al-Rauf as-Sinkilî (1615-1693 M), Muhammad Yûsuf al-Maqassarî (1627-1699 M), Syekh Ahmad Mutamakkin (1645-1740 M), dan ‘Abd al-Samad al-Palembanî (1704-1789 M). Tentang Mbah Mutamakkin, tahun kelahiran dan kematiannya tidak ada informasi yang pasti. Penentuan tahun itu dilakukan dengan merujuk pada kesimpulan Zainul Milal Bizawie dalam buku *Perlawanan Kultural Agama Rakyat* (Yogakarta: Samha, 2002).

Berkaitan dengan Hamzah Fansuri, dia merupakan salah seorang penulis Melayu terawal yang hidup pada masa Sultan Alauddin Riayat Syah (berkuasa 997-1011 H./1589-1602 M.) dan Iskandar Muda. Pada era kekuasaan ini Fansuri menulis karya-karya sastra sufistiknya. Tiga karyanya yang monumental sebagai trilogi teks tasawuf adalah *Syarab al-'Asyikîn* (Minuman Orang-orang yang Bercinta), *Asrâr al-'Arifîn* (Rahasia-Rahasia para Arif), dan *Al-Muntahî* (yang Mencapai Pengenalan Tertinggi). Kitab pertama berbicara tentang tahap-tahap perjalanan sufi (syariat, tarekat, hakikat dan ma'rifat), zat dan sifat-sifat Allah Swt., ajaran tentang *isy ilahi* dan syukur kepada Allah. Kitab kedua berisi autobiografi Hamzah sebagai seorang sufi yang terdiri dari 15 bait syair yang ditulisnya sendiri. Adapun kitab yang ketiga berisi tentang lambang-lambang tasawuf dan banyak kutipan dari para penyair sufi, khususnya Persi klasik, seperti Fahruddîn Ibrâhîm Irâqî, Syabistârî, Syah Nikmatullâh dan Jâmi' (Braginsky, 1998: 449-468; dan Alwi Shihab, Islam *Sufistik,* hlm. 124-132).

Bangunan tasawuf Hamzah ini dilanjutkan oleh Syamsuddin al-Sumatrani. Sebagai pengikut setia ajaran Hamzah Fansuri, ia meneguhkan prinsip-prinsip tasawuf gurunya dalam sejumlah kitab. Sebagai sastrawan, ia pernah membuat perumpamaan manusia dengan perahu dalam syair *Perahu*. Menurut Braginsky, karya-karya Syamsuddin sebenarnya banyak, tetapi hanya sedikit yang tersisa (Braginsky, 1988: 469), patut diduga kondisi ini disebabkan oleh fatwa Al-Rânirî yang membunuh para pengikut Al-Fansuri dan membakar buku-bukunya. Misalnya, *Mir'ah al-Mu'min* (Cermin Orang-orang Beriman), *Jauhar al-Haqâ'iq* (Hakikat Kebenaran), risalah sufi yang ditulis dalam bahasa Arabdan *Kitâb al-Harakat* (Kitab Gerakan), serta *Nûr Daqâ'iq* (Cahaya Kehalusan) keduanya merupakan fragmen singkat yang ditulis dengan bahasa Melayu. Pernah juga diduga ia membuat *syarh* atas sejumlah syair Hamzah Fansûrî dalam *Syarh Rubâ'i Hamzah al-Fansûri.*

Sebuah teks tafsir berjudul *Tafsîr Surâh Al-Kahfi (18): 9,* diduga juga merupakan karya Syamsuddin atau bahkan gurunya, Fansuri yang dianggap terawal. Akan tetapi sebagian pengamat, seperti Karel A. Steenbrink, menyimpulkan bahwa kitab *Tarjuman al-Mustafid* karya Abd ar-Rauf as-Sinkili yang ditulis pada abad 17 M merupakan tafsir pertama di Nusantara, dan karenanya bukan karya Sumatrani atau gurunya itu. Karel A. Steenbrink dalam *Beberapa Aspek tentang* Islam *di Indonesia Abad ke-19* (1984: 123) mendiskusikan soal ini. Hanya saja, kesimpulan ini benar sejauh dalam konteks tafsir yang ditulis lengkap 30 juz, dan selain itu bias tidak benar.

Tafsîr Surâh Al-Kahfi (18): 9 ditulis kira-kira pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M), mufti kesultanannya dipegang oleh Syamsuddin as-Sumatrani (w. 1040 H/1630 M), atau bahkan sebelumnya, yaitu Sultan 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah Sayyid al-Mukammil (1537-1604 M), yang mufti kesultanannya dipegang oleh Hamzah Fansuri. Peter Riddell dalam Islam *and the Malay-Indonesian World* (2001: 150) menjelaskan asumsi ini.

Naskah tafsir itu dibawa oleh Thomas Erpenius (w. 1624) pada awal abad 17 M dari Aceh menuju Belanda. Kini, naskah ini menjadi koleksi Cambridge University Library dengan nomor katalog MS.Or Ii.6.45. Seandainya karya-karya kedua tokoh tersebut tidak dibakar karena fatwa ar-Raniri, informasi-informasi lain akan bisa diperoleh dan memberikan penjelasan lebih detail tentang naskah ini.

Tafsîr Sûrah Al-Kahfi ini ditulis memakai aksara *Jawi*. Teks Arab pada sûrah Al-Kahfi ditulis dengan tinta merah dan diikuti dengan terjemahan Melayu, sedangkan teks tafsirnya ditulis dengan tinta hitam. Berdasarkan analisis Riddell, tafsir ini banyak merujuk pada tafsir *Lubâb at-Ta'wîl fî Ma'âni at-Tanzîl* karya al-Khazin (w. 1340 M) dan Tafsir *Anwâr at-Tanzîl wa Asrar at-Ta'wîl* karya al-Baidhawî (w. 1286 M). Dilihat dari tafsir yang dirujuk, tampak penulisnya seorang '*alim* yang menguasai bahasa Arab dengan baik dan menguasai berbagai disiplin

keilmuan Islam. Simpulan ini didasarkan pada kenyataan bahwa kedua tafsir yang dirujuk tersebut di samping berbahasa Arab, juga tidak termasuk karya tafsir elementer. Isinya juga bukan diorientasikan untuk pembaca awam, tetapi cenderung bagi pembaca yang berorientasi sufistik (Peter Riddell, 2001: 152).

Seandainya naskah tafsir di atas tidak dibawa ke Eropa oleh Thomas Erpenius, sangat mungkin masyarakat akan menyalinnya menjadi beberapa kopi sebagai bahan bacaan, atau sebaliknya ikut musnah dibakar oleh ar-Ranirî. Akan tetapi, versi lain dari *Tafsîr Sûrah Al-Kahfi* ini muncul di sejumlah tempat. Di Indonesia bisa dilihat, misalnya pada karya *Tafsir Surat Al-Kahf dengan Bahasa Melajoe* (Makassar: t.p, 1920) yang ditulis oleh Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammad Siddik. Di Malaysia bisa dilihat pada karya *Tafsir Ramuan Rapi dari Arti Surah al-Kahfi* (Kelantan Kota Baru: 1967) yang ditulis oleh Muhammad Noor Ibrahim (*ibid*).

Ar-Raniri

Setelah dua tokoh yang mengembangkan paham Wujudiyah di atas, muncul Nûruddîn ar-Ranirî (w.1658 M.). Nama lengkapnya Nuruddin Muhammad bin Ali bin Hasanji al-Hamid al-Syafi'i al-Asy'ari al-Aidarusi al-Raniri. Ia dilahirkan di Ranir, sebuah kota pelabuhan tua di pantai Gujarat. Ibunya seorang Melayu dan ayahnya seorang berasal dari keluarga imigran Hadrami. Tahun kelahirannya tidak diketahui dengan pasti (Azra, *Jaringan Ulama,* hlm. 169; Alwi Shihab, Islam *Sufistik,* hlm. 51).

Ar-Raniri adalah tokoh yang paling keras menentang pemikiran panteisme atau Wujudiyah yang dikembangkan Al-Fansuri dan As-Sumatrani. Tokoh ini, setelah berhasil masuk dalam kekuasaan menjadi mufti pada masa Sultan Iskandar II, Ar-Raniri melakukan kampanye pemberantasan tawasuf wujudi atau *wahdah al-wujud* (panteisme) yang dikembangkan Fansuri dan as-Sumatrani. Ia memfatwakan ajaran itu sesat, dan para pengikutnya adalah murtad. Buku-buku dan karya Al-Fansuri

dan as-Sumatrani dibakar dan para pengikutnya dikejar-kejar dan dibunuh termasuk saudara kandung Sultan sendiri. Ahmad Daudi dalam buku *Allah dan Manusia dalam Konsepsi S.H. Nuruddin Al-Raniri* (1983: 42) menjelaskan ini secara gamblang.

Nûruddîn Ar-Rânirî, ternyata juga produktif menulis buku dalam berbagai bidang ilmu. Menurut informasi Alwi Shihab (Islam *Sufistik,* hlm. 53), terdapat 30 judul karyanya yang telah ditemukan yang meliputi berbagai bidang keilmuan Islam: fiqih, hadis, tasawuf dan sejarah. Di bidang fiqh ia menulis, misalnya *Al-Sirât al-Mustaqîm,* memakai bahasa Melayu aksara Jawi yang membahas masalah salat, puasa, zakat, haji serta topik-topik yang umum dibahas dalam kajian fiqh. Edisi cetak teks ini pernah dipublikasikan bersama oleh penerbit Darul Fikr Mesir, yang diletakkan di bagian margin dengan *Sabil al-Muhtadin* karya Arsyad al-Banjari. Dari kitab ini, dua topik dia keluarkan menjadi buku tersendiri, yaitu *Kaifiyyât as-Salât* yang menjelaskan tentang tatacara menjalankan salat dan *Bab an-Nikâh* yang berbicara tentang aspek-aspek dalam praktik pernikahan.

Di bidang sejarah, al-Raniri menulis *Bustân al-Salâtin fî Zikr al-Awwalîn wa al-Akhirîn.* Teks ini berisi tentang kisah para Nabi, raja-raja, menteri-menteri dan wali, termasuk kisah sejarah negeri-negeri di Melayu. Terdiri dari tujuh buku. Dua buku pertama berisi sejarah dunia dari sudut pandang teologis: pertama ditulis dengan mengikuti pola al-Kisa'i dalam karyanya *Qisâs al-Anbiyâ'* yang membicarakan tentang penciptaan pena, buku, nur Muhammad, dan yang kedua didesain dengan mengacu pada *Târikh al-Rusul wa al-Mulk* karya At-Tabârî. Di sini dibicarakan sejarah bangsa Persia, Yunani, Arab pra Islam dan sejarah analitis Islam hingga kisah Al-Hallaj yang dihukum mati (pada 921 M). Pada dua buku selanjutnya, ia menjelaskan tentang sejarah raja di India dan Melayu-Indonesia. Selebihnya, yang terdiri dari lima buku ditulis dengan mengikuti pola *Nasîhat al-Mulk* karya Al-Ghazâlî (Azra, *Jaringan Ulama,* hlm. 188).

Di antara karyanya itu, ada yang berasal dari sebuah jawaban atas surat Sultan Banten, ‘Abd al-Mafakhir ‘Abd al-Qadîr ‘Ali yang meminta penjelasan tentang pemikiran Fansuri mengenai penciptaan (*al-khalq*). Risalah itu kemudian diberi judul *Al-Lam’an fî Takfîr man Qâla bi Khalq al-Qur’ân.* Teks ini ditulis memakai bahasa Arab. Ia juga menulis karya terjemahan berjudul *‘Ilâqah Allâh bi al-‘Alam* dari karya tasawuf Muhammad Fadlullâh al-Burhanfûrî al-Hindi ke dalam bahasa Melayu-Jawi. Karyanya yang bersifat karya komentar bisa ditemukan pada *Durrah al-Fara’id fî Syarh al-‘Aqâid* ditulis memakai bahasa Melayu Jawi. Karya ini merupakan pembahasan kritis atas *Syarh al-‘Aqâ’id al-Nasafiyyah* karya Imâm Sa’duddîn al-Taftazânî.

Di bidang hadis, al-Raniri menulis *Hidâyah al-Habîb fî Targhîb wa al-Tarhîb fî al-Hadîs.* Karya ini merupakan bentuk kesadaran al-Raniri bahwa pengetahuan Islam haruslah juga diteguhsandarkan pada hadi Nabi Saw. Teks ini merupakan penerjemahan hadis-hadis Nabi Saw. ke dalam bahasa Melayu Jawi agar umat Islam lebih mudah dan mampu memahami ajaran-ajaran Islam dengan benar. Karya ini merupakan teks rintisan dalam kajian hadist di Nusantara.

Selebihnya, karya-karya Al-Raniri secara umum merupakan kritikan atas tasawuf panteisme, peneguhan sikap penentangannya pada ajaran panteisme serta peneguhannya atas ajaran tauhid, penciptaan manusia serta kisah-kisah tentang hari kiamat, surga dan neraka. Karya-karya itu adalah *Nubzhah fî Da’wah al-Zhill* berisi tentang penegasan aliran pemikirannya yang menilai sesat ajaran wujudiyah (panteisme); *Al-Tibyân fî Ma’rifah al-Adyân fî al-Tasawwuf,* berisi tentang perdebatannya dengan pengikut Al-Fansûrî, *Latâ’if al-Asrâr,* berisi pembahasan tasawuf, *Asrâr al-Insân fî Ma’rifah ar-Rûh wa al-Bayân,* berisi tentang pembahasan hubungan manusia dengan Allah, ruh dan hakikatnya; *Al-Akhbâr al-Akhirah fî Ahwâl al-Qiyâmah,* membahas tentang penciptaan Adam, Nur Muhammad, siksaan di hari kiamat, surga dan neraka; *Hill al-Zhill* merupakan karya komentar atas karyanya *Nubzhah fî Da’wah al-Zhill*; *Ma al-*

Hayâh li Ahl al-Mayyit, berisi penolakan atas ajaran panteisme, *Jawâhir al-'Ulûm fî Kasyf al-Ma'lûm,* berisi pembahasan tentang ilmu makrifat, ilmu hakikat, dan tentang wujud serta sifat-sifat Allah; *Aina al-A'lâm Qabla an Yukhlaq,* berisi tentang penolakan ajaran panteisme, *Hujjah al-Siddiq fî Daf'i al-Zindiq, Al-Fath al-Mubîn 'ala al-Mulhidîn, Sawârim as-Siddîq fî Qat'i az-Zindîq, Rahîq al-Muhammadiyyah fî Tarîq al-Sûfiyyah, Bad'u Khalq al-Samâwât wa al-Ard, Hidâyah al-Imâm fî Fadl al-Mannân, 'Aqâ'id al-Sufiyyah al-Muwahhidîn, Al-Fath al-Wadûd fî Bayân Wahdah al-Wujûd, Yâ Jawwâd Jûd, Audah al-Sabîl Laisa li Abâtîl al-Mulhidîn Ta'wîl, Audah al-Sabîl Laisa li Kalâm al-Mulhidîn Ta'wîl, Syazarât al-Murîd, 'Umdah al-I'tiqâd* dan *Syifâ' al-Qulûb 'an at-Tasawwuf,* tentang makna *lâ ilâha illallâh* dan tatacara berzikir.

Di sebagian karyanya itu, ar-Ranirî juga mempunyai kebiasaan menyisipkan kutipan dan terjemahan Al-Qur'an. Dalam *Hujjah al-Siddîq li-daf' az-Zindîq* ia mencantumkan terjemahan QS. Maryam [1]: 90-91, "*Hampirlah tujuh petala langit belah-belah, cerak-ceraklah tujuh petala bumi, dan runtuhlah sebagai bukit berhamburan tatkala mendengar kata Yahudi dan Nasara ada bagi Tuhan yang bernama Rahman itu anak*". Ia juga gemar mencantumkan kutipan-kutipan dari ayat Al-Qur'an di awal tulisannya. Ketika memulai Bagian 1, Kitab 4 dari bukunya *Bustân as-Salâtîn* ia mengutip dan menerjemahkan QS. Az-Zâriyât [51]:50: "*Fa firrû ila Allâh innî lakum minhu nadîrun mubîn,* Larilah kamu kepada Allah, bahwasanya aku bagimu menakuti yang amat nyata". Peter G. Riddell dalam tulisan berjudul "Menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam Bahasa-Bahasa di Indonesia" (dalam Henri Chambert-Loir (peny.), *Sadur,* hlm. 401), menyebutkan demikian.

Pengutipan yang dilakukan lebih merupakan *tatbîq* tafsir, yaitu mendekati Al-Qur'an secara induktif di mana teks Al-Qur'an bukan sebagai objek utama melainkan meletakkannya dalam konteks tema-tema tertentu. Karel Steenbrenk bahkan telah memosisikan Fansuri sebagai penafsir ketika ia melakukan

kajian perbandingan atas penjelasan-penjelasan Hamzah Fansuri mengenai ajaran-ajaran Al-Qur'an dengan penafsiran Hamka. Karel Steenbrink mengemukakan ini dalam "Qur'an Interpretations of Hamzah Fansuri (CA.16000) and Hamka (1908-1989): A Comparison", dalam *Studia Islamika* (Jakarta: PPIM IAIN Syarif Hidayatullah, Vol. 2, no. 2, 1995).

As-Sinkili

Tokoh selanjutnya yang meramaikan khazanah keilmuan Isnus adalah 'Abd ar-Rauf as-Sinkilî (1615-1693 M). Ia dikenal sebagai penulis tafsir Al-Qur'an pertama di Nusantara, dengan karyanya *Tarjumân al-Mustafîd*. Karya tafsir ini ditulis memakai aksara Jawi (Peter Riddell, 2001: 161; Karel A Steenbrink, 1984: 123). As-Sinkilî tidak memberikan penjelasan, kapan tafsir ini dia tulis. Peter Riddell mengambil kesimpulan tentatif bahwa karya ini ditulis sekitar tahun 1675. Pendapat Riddell ini didasarkan pada manuskrip tertua dari karya ini yang di dalamnya terdapat informasi bahwa karya ini ditulis lebih dekat kepada masa kepulangan as-Sinkili dari Mekah, ketimbang masa kematiannya pada sekitar tahun 1693.Ini dijelaskan Peter Riddel dalam tulisan "Earliest Qur'anic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States" (*Archipel* 38, 1989: 112-18). Adapun akhir penulisannya pada 1675 M.

Edisi cetaknya kali pertama diterbitkan oleh al-Matba'ah al-'Utsmâniyah pada 1302 H/1885 M, disunting oleh Abû Bakr al-Marhûm 'Abd al-Quddûs at-Tubânî. Sebagai karya tafsir perintis, *Tarjumân al-Mustafîd* telah beredar luas di wilayah Melayu-Indonesia, bahkan sampai di kalangan komunitas Melayu di Afrika Selatan. Edisi cetaknya tidak hanya diterbitkan di Singapura, Penang, Jakarta dan Bombay, tetapi juga di Timur Tengah. Azyumardi Azra dalam *Jaringan Ulama* (hlm. 203) dan Peter Riddell dalam Islam *and The Malay-Indonesian World, Transmission and Responses* (hlm. 161-5) menjelaskan ini, meski agak berbeda dalam redaksinya.

Selama hampir 300 tahun, *Tarjumân al-Mustafîd* menjadi karya tafsir perintis dan sekaligus banyak dijadikan rujukan di kalangan Muslim Nusantara. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya edisi cetak maupun naskah-naskah salinannya yang masih tersimpan di perpustakaan. Naskah ini, dalam Koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia dengan kode W 277a, Rol 387.06; W 277b, Rol 387.07; W 277c, Rol 388.01; W 277d, Rol 388.02; W 277e, Rol 388.03; W 277f, Rol 388.04; W 277g, Rol 389.01; W 277h, Rol 389.02; W 277i, Rol 389.03; W 277j, Rol 390.01.

Seperti umumnya ulama ketika itu, ia juga menulis teks di bidang fiqih dan tasawuf. Karyanya di bidang fiqih adalah *Mir'âh al-Tullâb fî Tasyil Ma'rifah al-Ahkâm al-Syar'iyyah li al-Mâlik al-Wahhâb.* Karya ini berisi bukan hanya aspek ibadah, tetapi juga muamalah termasuk politik, sosial dan ekonomi, dan ditulis atas permintaan Sultânah Safiyyât al-Dîn, selesai ditulis pada 1074 H/1663 M. Adapun yang terkait bidang tasawuf di antaranya adalah *Kifâyat al-Muhtâjîn ilâ Masyrab al-Muwahhidîn al-Qâ'ilîn bi Wahdah al-Wujûd,* berisi tentang pandangannya yang menegaskan transendensi Tuhan atas ciptaan-Nya. Karya-karyanya yang lain di bidang tasawuf bisa dilihat pada *Daqâ'iq al-Hurûf, Risalah Adab Murid akan Syaikh,* dan *Risâlah Mukhtasarah fî Bayân Syurût asy-Syaikh wa al-Murîd.*

Selain dua bidang tersebut, ia juga menulis teks di bidang hadis, yaitu komentar dan penjelas *Hadîs Arba'în* karya Al-Nawâwî, yang ditulis atas permintaan Sultânah Zakiyyat al-Dîn. Karya kedua di bidang yang sama adalah *al-Mawâ'iz|al-Badî'ah.* Karya ini berisi koleksi hadis *qudsi*, yang topiknya membicarakan tentang hubungan manusia dan Allah swt., surga neraka dan kiat muslim untuk memperoleh ridha Allah. Diperkirakan ia menulis sekitar 22 karya dengan keragaman bidang. Buku-buku itu dia tulis dalam bahasa Melayu dan Arab—namun ia banyak menulis memakai bahasa Arab. Ini terjadi karena penguasaannya atas bahasa Melayu kurang baik,

karena kepergiannya yang cukup lama ke Arab. Itulah sebabnya ketika menulis dalam bahasa Melayu, ia dibantu dua orang guru bahasa Melayu, sebagaimana disebutkan Voorhoeve dalam *Bayan Tajjali 4* dan dikutip Azyumardi Azra dalam *Jaringan Ulama* (hlm. 201).

Setelah era Al-Rânirî, pada abad ke-17 M. berbagai karya keIslaman ditulis oleh para ulama yang mendedikasikan dirinya bagi penyebaran Islam yang berasal dari luar Aceh. Mereka adalah Muhammad Yûsuf al-Maqassarî (1627-1699 M), Syekh Ahmad Mutamakkin (1645-1740 M), dan 'Abd al-Samad Al-Palembanî (1704-1789 M). Tentang Al-Maqassarî telah banyak analisis dilakukan para akademisi. Kajian-kajian yang dilakukan misalnya kajian Alwi Shihab, atau yang lebih tua, yang dilakukan oleh Nabilah Lubis, Tudjimah, Hamka, Hamid, Martin van Bruinessen, dan yang lain mendukung ini. Syaikh Yusuf ini melakukan perjalanan di berbagai daerah: Banten, Arabia, Sri Lanka, dan hingga Afrika Selatan. Dua kota yang terakhir sebagai tempat pembuangannya yang dilakukan oleh Belanda, karena gerakan perlawanan yang ia lakukan bersama murid-muridnya. Karya-karyanya banyak yang membicarakan masalah-masalah tasawuf. Mengacu pada *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands* yang dikompilasikan P. Voorhoeve, Tudjimah menyebutkan 12 judul teks karya Al-Maqassari dan ia menambahkan 12 judul lain dan Nabilah menyebutkan 23 judul dan menambahkan lima judul tambahan. Hal ini disebutkan Tudjimah dalam *Syekh Yusuf Makasar, Riwayat dan Ajarannya* (1997: 21), Alwi Shihab dalam Islam *Sufistik* (hlm. 180-2); dan Nabilah Lubis dalam *Syekh Yusuf Al-Taj al-Makasari Menyingkap Intisari Segala Rahasia* (1996: 21-44).

Secara umum, karya-karya al-Maqassari tersebut berbicara tentang prinsip tasawuf, jalan menuju kesufian, dan penjelasan tentang hakikat Tuhan. Karya-karya tersebut adalah: *Al-Barakah as-Sailâniyyah, Bidâyah al-Mubtadi', Daf' al-Balâ', Fath*

al-Kaifiyyah az-Zikr, al-Fawâtih al-Yusûfiyyah fî Bayân Tahqîq as-Sûfiyyah, Hasyiah Kitâb al-Anbah fî I'râb Lâ Ilâha illallâh, Habl al-Warîd li Sa'âdah al-Murîd, Hâzihi Fawâ'id Lâzimah Zikr Lâ Ilâha Illallâh, Kaifiyyat an-Nafy wa al-Isbât bi al-Hadîs al-Qudsi, Matâlib al-Sâlikîn, Muqaddimah al-Fawâ'id Allatî mâ lâ Budda min al-'Aqâ'id, al-Nafahât al-Sailâniyyah, Qurrah al-'Ain, Risâlah Gayâh al-Ikhtisâr wa Nihâyah al-Intizâr, Safînah al-Najâh, Sirr al-Asrâr, Surat Syekh Yusuf kepada Wazir Goa Karaeng Karungrung Abdullah, Tahsîn al-Inâyah wa al-Hidâyah, Tâj al-Asrâr fî Tahqîq Masyârib al-'Arifîn, Tuhfah al-Abrâr li Ahl al-Asrâr, Tuhfah at-Tâlib al-Mubtadi' wa Minhat as-Sâlik al-Muhtadi, al-Wasiyyat al-Munjiyat 'an Madarrat al-Hijâb, Zubdah al-Asrâr fî Tahqîq Ba'd Masyârib al-Akhyâr, Kaifiyyat Tuhfah al-'Amr fî Fadîlah al-Zikr, Talkhîs al-Ma'ârif, al-Futûhât al-Rabbaniyyah, al-Risâlah al-Naqsabandiyyah, dan *Asrâr al-Salât.*

Ahmad Mutamakkin

Tidak jauh dari era Al-Maqassari ini, muncul Syekh Ahmad Mutamakkin (1645-1740 M), seorang ulama penyebar Islam di Jawa. Tokoh ini luput dari kajian Azra ketika menjelaskan tentang jaringan ulama Nusantara dengan ulama Timur Tengah. Padahal, Mutamakkin pernah berguru kepada Syekh Zain al-Yamani (1643-1726 M), putra Muhammad 'Abd al-Bâqî, seorang guru Syekh Yûsuf Al-Maqassarî. Penyebutan gurunya ini terdapat dalam *Serat Cabolek* pupuh II bait 10 yang berbunyi: *Anak Ragapita mami/ kinarubut para ŋulama/ pasti yen sida iŋoboŋ. Kaya mampu kukus kula/saŋkiŋ iŋ tanah ŋarab/ Ki She Jen nagari Yahman.*

Dalam *Serat Cebolek,* sejarah yang dikonstruksi oleh kekuasaan kraton abad ke-17 M, ia dituduh *heretic* dan melecehkan syariat Islam, tetapi dalam sejarah lisan yang hidup di daerah Kajen—di mana ia dimakamkan—ia sangat dihormati, dan diyakini sebagai *waliyullâh* penyebar Islam di Jawa. Dalam

pupuh I bait 7 disebutkan begini: "*sora saru iŋ sareŋat Nabi/ Iŋ Cebolek padusunan Tuban/kaŋ dadi lok lalakone/Ginereg ginarumuŋ deniŋ para ŋalim pesisir: aja aŋrusak sarak, durhaka iŋ ratu/pan ratu wenaŋ aniksa*."

Hingga kini belum ditemukan teks-teks keagamaan yang dihasilkan Mutamakkin, kecuali dua naskah yang selama ini disimpan oleh para pewarisnya. Naskah pertama berisi sejumlah teks dan di antaranya berjudul '*Arsy al-Muwahhidîn* yang membahas tentang makna esoteris ibadah salat, ditulis dengan bahasa Arab, *Atine Surah al-Qur'an* ditulis dengan aksara Pegon, dan teks-teks yang berbicara tentang tauhid. Naskah '*Arsy al-Muwahhidîn* dikaji di antaranya oleh Islah Gusmian dalam "Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin (1645-1740 M), Kajian Hermeneutik atas Naskah '*Arsy al-Muwah}hidin*" (2012).

Naskah kedua adalah *Serat Cebolek* versi Pegon dengan substansi, yang tampaknya lebih positif, ketimbang versi kraton. Naskah ini dipegang oleh Mbah Samsuri, seorang ahli sejarah tentang Islam di Kajen dan menjadi rujukan para kiai di Kajen, termasuk oleh KH. Sahal Mahfudh. Sebelum meninggal, naskah ini juga dikopi oleh KH. Muadz Thohir di Kajen.

Kajian-kajian terhadap Syekh Mutamakkin sejauh ini, kecuali yang dilakukan oleh Milal, masih mendasarkan pada teks-teks versi kraton, seperti yang dilakukan oleh Kuntowijoyo (*Paradigma Islam,* 1994). Oleh karena itu, penting untuk merujuk pada teks-teks yang dihasilkan oleh Mutamakkin sendiri atau setidaknya teks-teks yang lahir dari masyarakat di mana Mutamakkin menyebarkan Islam.

Makassar, Kalimantan, dan Sekitarnya

Memasuki era awal abad ke-18 M, sejumlah ulama yang populer melahirkan sejumlah teks-teks keagamaan Islam di Nusantara. Di antaranya, Tuang Rammpang (w. 1723 M) dan 'Abd al-Samad al-Palembânî (1704-1789 M). Al-Palimbani merupakan keturunan Arab Yaman. Pada penghujung abad ke-17 ayahnya,

Syekh Abd al-Jalil ibn Syekh Abd al-Wahhab al-Mahdani, hijrah ke Palembang. Ia banyak menghabiskan waktunya di Mekah dan Madinah untuk menuntut ilmu kepada para Syekh. Merujuk pada *Tarikh Salasilah Negri Kedah* ia dilahirkan sekitar 1116/1704 di Palembang dan meninggal pada 1203/1789 M (Azra, *Jaringan Ulama,* hlm. 246).

Selain itu ada Syekh Arsyad Al-Banjâri (1710-1812 M), Muhammad Nafis Al-Banjari, Syekh 'Abd al-Basîr Tuang Rampang (w. 1723 M) adalah murid Syekh Yusuf al-Maqassari. Ia merupakan di antara tokoh penting dalam perkembangan tasawuf Khalwatiyah di Sulawesi Selatan. Setidaknya ia mewariskan tiga teks keagamaan, yaitu *Daqâ'iq al-Asrâr*. Kajian tentang *Daqa'iq al-*Asrar di antaranya dilakukan M. Adib Misbachul Islam dalam "Menguak Sufisme Tuang Rampang, Telaah atas Teks *Daqa'iq al-Asrar,* (*Jurnal Lektur Keagamaan,* vol. 6 No. 2, 2008, hlm. 207-228).

Ada juga *ar-Risâlah al-Mubârakah* dan *Bahjah at-Tanwîr fî Bayân Fawâ'id al-Lugah allatî tazharu min z\auq al-'Arîf billâh.* Naskah ini belum memperoleh perhatian yang serius dari para akademisi. Pertengahan abad ke-18 M. Raja Bone ke-23, La Tenri Tappu Sultan Ahmad Sâlih Syams al-Millâh wa ad-Dîn (berkuasa 1775-1812 M) menulis teks berjudul *an-Nûr al-Haidy* yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Bugis *Tajang Patiraongge Lao ri laleng Malempue* (Cahaya yang Membimbing ke jalan yang lurus). Menurut Ahmad Rahman dalam "Qut Qulub al-Arifin", naskah ini selesai ditulis pada 21 Mei 1788 M (dalam *Jurnal Lektur Keagamaan* Vol. 4 No. 2 2006, hlm. 313-314.

Abdullah Al-Bantani

Pada periode yang sama, teks keagamaan Islam lahir dari tangan seorang ulama asal Banten, 'Abdullâh bin 'Abdul Qahhâr al-Bantânî. Ia merupakan salah seorang ulama asal Banten yang masih terabaikan dari kajian akademisi. Namanya sebenarnya sangat populer dan karya-karyanya pernah menjadi bagian

koleksi kraton Banten sebelum dirampas Belanda pada 1830 M. Ia pernah berguru menuntut Ilmu ke Mekah, Madinah dan Yaman. Karya-karya cukup beragam, ada yang tentang tasawuf, bahasa, fiqih, dan hadis.

Di antara karyanya yang populer adalah *Risâlah fî Syurût al-Hajj* (ditulis di Mekah pada 1748 M), *Kitâb al-Masâ'il* (ditulis pada 1746 M), *Futûh al-Asrâr wa Fadâ'il at-Talîl wa at-Taqdîr* (1741 M), *Al-Fathiyyah*(1745 M), *Minhâj as-Sâlih* (1764 M), *Matn at-Tahiyyah fî Usûl al-Hadîs, al-Kâfi fî 'Ilm al-Arûd, Kitâb al-Marsuma, Kitâb al-Hajibiyah, Wasiyat at-Tullâb, Masyâhid an-Nâsik fî Maqâmât as-Sâlik* dan *Fath al-Mulk Liyasîla ilâ Mâlik al-Mulk 'alâ Qâ'idah ahl as-Suluk*. Terkait dengan kajian atas dua karya yang terakhir telah dilakukan oleh Budi Sudrajat dalam "Tema-Tema Tasawuf dalam Masyahid an-Nasik fi Maqamat as-Salik dan Fath al-Mulk Liyasila ila Malik al-Mulk" (dalam *Jurnal Lektur Keagamaan,* Vol. 5 No. 1.hlm. 105-126).

Palembang

Dari wilayah Palembang, pada era ini 'Abd as-Samad al-Palembânî penting disebut dalam konteks peta naskah keIslaman pada era abad ke-17 M. Menurut catatan Drewes, tulisan Al-Palembânî berjumlah tujuh buah, tetapi Alwi Shihab menyitir ada delapan buah (Alwi Shihab, *Islam Sufistik,* hlm. 71). Karya-karya itu sebagiannya ditulis memakai bahasa Arab dan Melayu-Jawi, dan sebagiannya belum ditemukan, hanya disebutkan di dalam karya-karyanya. Tulisan-tulisan banyak terkait masalah-masalah tasawuf, yang sebagiannya merupakan komentar dari karya-karya ulama sebelumnya. Al-Palembani juga menulis kumpulan doa-doa dan zikir. *Zuhrah al-Murîd fî Bayân Kalimah at-Tauhîd*, ditulis dalam bahasa Melayu dan ditulis pada 1764 M, tampaknya merupakan karyanya yang paling awal, kemudian *Nasîhah al-Muslimîn wa Tazkirah al-Mu'minîn fî Fadâ'il al-Jihâd fî Sabîlillâh wa Karamah al-Mujâhidîn*

fî Sabîlillâh. Ditulis dalam bahasa Arab pada 1772 M yang berisi tentang keutamaan jihad di jalan Allah.

Dalam rangka memenuhi permintaan Sultan Palembang untuk membendung arus pengaruh pengikut tasawuf al-Fansuri, ia menulis *Tuhfah al-Râgibîn fî Bayân Haqîqah Imân al-Mu'minîn wa Mâ Yufsiduh fî Riddah al-Murtaddîn*. Teks ini ditulis pada 1774 M dalam bahasa Melayu, merupakan penjelasan tentang penyimpangan tasawuf pengikut Fansuri. Kemudian, pada 1787 M, ia selesai menulis *Hidâyah al-Sâlikîn fî Sulûk Maslak al-Muttaqîn,* memakai bahasa Melayu-Jawi. Naskah ini pertama kali dicetak di Mekah pada 1870 M, dan dicetak ulang pada 1885 M. Di sejumlah tempat naskah ini juga dicetak: di Bombai, India dicetak pada 1895M, di Mesir pada 1892 M, dan di Indonesia serta Singapura edisi cetak naskah ini telah beredar luas. Teks ini merupakan terjemahan dan komentar atas kitab *Hidâyah al-Hidâyah* karya al-Gazâlî dengan mengambil sumber-sumber lain dari karya Al-Gazâlî, seperti *Ihyâ'*, *Minhâj al-'Abidîn*, dan *Arba'în fî 'Usûl al-Dîn,* serta karya ulama lain, misalnya *Yawâqît wa al-Jawâhir* karya al-Sya'rânî, *Al-Durr al-S|amîn* karya Sayyid 'Abdullâh al-Idrûs.

Pada 1779 M, Al-Palembani juga mulai menyusun kitab berjudul *Sair al-Sâlikîn ilâ Rabb al-'Alamîn,* ditulis dalam bahasa Melayu-Jawi, terdiri dari empat juz dan selesai pada 1788 M. Pertama kali dicetak pada 1889 M di Mekah dan di Kairo pada 1893 M. Mengacu pada penjelasan Al-Palembani di bagian penutup, karya ini merupakan edisi bahasa Melayu dari *Ihyâ'*, tetapi sebenarnya lebih dari itu, karena ia menukil ungkapan-ungkapan para sufi terkemuka, yaitu Abû Tâlib al-Makkî, Al-Qusyairî, Ibn 'Atâ'illâh al-Sakandarî, dan Syekh Fadlullâh al-Burhanfûrî, pengarang kitab *Tuhfah al-Mursalah,* yang isinya merupakan penerus konsep *wujudiyyah* Ibn 'Arabî. Masih terkait dengan tema tasawuf, ia menulis *Zâd al-Muttaqîn fî Tauhîd Rabb al-'Alamîn*. Naskah ini berisi tentang pendapat Syekh Saman, guru Palembani, tentang tauhid dan ajaran *wahdah al-wujûd*.

Karya-karyanya yang berisi doa-doa, zikir salawat Nabi Saw. adalah *Râtib 'Abd al-Samad* dan *Al-'Urwah al-Wusqâ wa Silsilah Ulî at-Tuqâ*. Dua karya ini ditulis dalam bahasa Arab, tetapi untuk karya yang kedua belum ditemukan, dan hanya disebutkan dalam karyanya yang berjudu *Hidâyah al-Sâlikîn*.

Al-Banjari

Dari Palembang ke Banjar, pada periode ini muncul teks-teks yang ditulis Syekh Arsyad Al-Banjari (1710-1812 M). Ia adalah ulama yang banyak menulis buku di bidang fiqih dan teologi. Di sejumlah karyanya ia melakukan praktik *tatbîq tafsîr*. Fathullah Munadi melalui kajiannya atas tiga karya Al-Banjari: *Kitâb Sabîl al-Muhtadîn, Risâlah Tuhfat al-Râgibîn,* dan *Risâlah Kanz al-Ma'rifah* telah memaparkan dengan baik praktik *tatbîq* tersebut. Fathullah Munadi telah mengkaji ini dalam "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dalam Konteks Kajian Al-Qur'an di Nusantara", dalam disertasinya di UIN Syarif Hidayatullah (Jakarta, 2009). Ketika menjelaskan tentang makanan yang haram dimakan yang ditegaskan dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 4, al-Banjari menjelaskan keharaman hewan karena mengandung racun seperti buntal, seekor ikan berbisa yang mudah ditemukan oleh masyarakat di pinggiran sungai di Kalimantan Selatan. Ikan ini bila disentuh perutnya mengembang dan beracun (Arsyad Al-Banjari, *Sabil al-Muhtadin,* II: 256). Dua contoh yang ditampilkan dikutip dari analisis Fathullah Munadi dalam kajiannya itu.

Karya-karya Arsyad cukup banyak dan umumnya bicara masalah fiqih, tauhid, dan tasawuf. Menurut W. Mohd Shaghir Abdullah, sebagaimana diacu oleh Munadi, setidaknya ada 15 judul, termasuk tiga teks yang dijadikan penelitian Munadi di atas. Di bidang fiqih, dalam dalam bentuk risalah maupun fatwa, Syekh Arsyad menulis *Kitâb Nikâh,* berisi tentang fiqih pernikahan berdasarkan madzah Syafi'i, *Kitâb Farâ'id,* berisi pembagian waris yang ditetapkan dalam konteks lokalitas

Banjar—yakni harta warisan dibagi dua untuk suami istri, lalu yang separo baru dibagikan kepada ahli waris; *Risâlah Luqtat al-'Ajlân* berisi tentang fiqih perempuan terkait dengan masalah haid dan nifas, ditulis memakai bahasa Melayu Jawi; *Risâlah Fatwâ 'Atâ Allâh* berisi jawaban dari pertanyaan Syekh Arsyad kepada guruny Syekh 'Atâ Allâh terkait hukum orang yang masih lemah imannya yang tidak menunaikan salat Jum'at; *Fatawa Sulaiman al-Kurdi* berisi jawaban dari pertanyaan Syekh Arsyad kepada Syekh Sulaiman al-Kurdi terkait dengan kebijakan Sultan yang memungut pajak, orang yang melanggar hukum dan berbagai masalah lainnya; *Kitâb Sabîl al-Muhtadîn* berisi pembahasan fiqh ibadah dari madzah Syafi'i; *Syarh Fath al-Jawâd*, merupakan komentar atas kitab *Fath al-Jawâd* karya Ibn Hajar al-Haitâmî, tentang fiqih madzah Syafi'i. ditulis dengan bahasa Melayu Jawi; *Tuhfah al-Ahbâb,* berisi pembahasan fiqih secara ringkas yang ditulis dalam bahasa Melayu Jawi; *Perukunan Basar* berisi tentang fiqh ringkas, pengajaran ilmu tauhid, ratib dan doa-doa;

Di bidang tauhid dan keimanan, ia menulis *Risâlah Usûl ad-Dîn,* ditulis dengan bahasa Melayu Jawi, berisi tentang pokok ajaran keimanan kepada Allah; *Risâlah Qaul al-Mukhtar,* membicarakan tanda-tanda akhir zaman, ditulis dengan Melayu Jawi; *Fî Bayân al-Qadâ' wa al-Qadar* berisi tentang pendapat ulama tentang masalah *qada'* dan *qadar*; *Kitâb Majmû'* merupakan himpunan pelajaran Syekh Arsyad di bidang keimanan; *Bidâyah al-Mubtadi' wa 'Umdat al-Aulâd,* berisi pelajaran anak-anak dan teologi;

Di bidang tasawuf ia menulis *Risâlah Fath ar-Rahmân bi Syarh Risâlah al-Waliy ar-Ruslân,* merupakan komentar atas karya Syekh Ruslan ad-Dimasqi yang berbicara tentang tasawuf; *Risâlah Tuhfah ar-Râgibîn,* berisi tentang kritik Arsyad terhadap ajaran wujudiyah dan ritual animisme dan Hinduisme yang masih berlaku di masyarakat yang telah memeluk Islam dan *Risâlah Kanz al-Ma'rifah* yang berisi tentang hakikat diri untuk mencapai Allah, penjelasan tentang adab berzikir dan berdoa.

Selain bidang-bidang tersebut ia juga menulis teks *Ilmu Falak,* berisi tentang cara menghitung kapan terjadinya gerhana bulan dan matahari dan bidang pendidikan, yaitu *Arkân Ta'lîm as-Sibyân* berisi tentang tata tertib pengajaran anak-anak dalam ilmu keagamaan.

Nafis al-Banjari

Gerakan dan dedikasi Arsyad Al-Banjari ini kemudian diteruskan Muhammad Nafis bin Idris bin Husain al-Banjari (lahir pada 1735 M), tetapi tokoh ini berperan penting di Banjar di bidang tasawuf. Ia menulis *Ad-Durr an-Nafîs fî Bayân Wahdat al-Af'âl al-Asmâ' wa as-Sifat wa az-Zat al-Taqdîs,* karya ini beredar luas di luar Nusantara dan dicetak di Kairo oleh Dar at-Taba'ah pada 1928, Mustafa Al-Halabi 1943, di Mekah Matba'ah al-Karim al-Islamiyah 1905. Kajian terhadap naskah ini pernah dilakukan, misalnya oleh Laily Mansur dalam buku *Kitab ad-Dur al-Nafis: Tinjauan atas Suatu Ajaran Tasawuf* (Banjarmasin: Hasanu, 1982).

Habib bin Arifudin

Pada era abad ke-18 M juga terdapat naskah tafsir berbahasa Arab berjudul *Al-Asrâr*. Naskah ini tersimpan di Perpustakaan Nasional RI kode A.62 dan A.63a-g. Untuk kode A.62 terdiri 398 halaman, adapun untuk kode A.63 secara urut masing-masing: (a) 500 halaman, (b) 450 halaman, (c) 450 halaman, (d) 451 halaman, (e) 451 halaman, (f) 453 halaman, (g) 456 halaman. Hal ini diungkapkan oleh E. Behrend (peny.) dalam *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara, Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, Jilid 4* (1998: 5).

Naskah ini ditulis di atas kertas Eropa dengan memakai bahasa Arab. Di halaman terakhir naskah ini terdapat kolofon yang memberikan informasi tentang akhir penulisan naskah ini, yaitu: "*Wa qad waqa'a al-firâq binuskhah tafsîr al-Asrâr min juz*

al-âkhir biyad al-faqîr al-haqîr ar-râji ilâ al-'afw wa al-ghufrân wa ar-ridwân Habîb bin 'Arîfuddîn. Fî syahr sya'bân sab'ah wa 'isyrîn yaum as\-S|ulas\a wa sallallâhu 'alâ sayyidinâ muhammad wa 'alâ âlihi wa sahbihî wa sallam 1196 Hijriah" (hlm. 386 dari naskah ini). Nomor halaman diacukan pada penomoran yang dilakukan oleh seorang pembaca atau kolektor yang menyusun katalog dengan memakai pensil, karena pada halaman naskah tidak memakai penomoran sebagaimana lazimnya dalam tradisi teks manuskrip.

Informasi di atas memberikan data penting bahwa teks tafsir *Al-Asrâr* ditulis oleh Haji Habîb bin 'Arifuddîn pada Selasa 27 Sya'ban 1196 H./ 7 Agustus 1782 M. Informasi eksternal yang terdapat dalam naskah koleksi PNRI menjelaskan bahwa naskah ini diperoleh dari Banten. Model penafsirannya lebih menonjolkan sisi-sisi makna sufistik yang terkandung di dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Ahmad Rifai dan Seterusnya

Memasuki awal abad ke-19 M. muncul sejumlah ulama yang mewariskan teks-teks keagamaan yang beragam yang di dalamnya terdapat berbagai keragaman dan keunikan gagasan. Mereka itu adalah Ahmad Rifai (1786-1872 M) Kendal, Nawawi Al-Bantani (1813-1897 M), Khalil Bangkalan (1819-1925 M), Saleh Darat (1820-1903 M), Ahmad Khatib Minangkabau (1860-1916 M), KH. R. Asnawi Kudus (1861-1959 M), Hasyim Asyari (1871-1947 M) Tebuireng, Mahfudz at-Tirmisi (w. 1919 M) dan Syekh Ihsan Muhammad Dahlan Jampes (1901-1952).

Ahmad Rifa'i dari Kalisalak adalah penerus perjuangan ayahnya, KH. Muhammad Marhum Bin Abi Sujak, di Pesantren Kaliwungu. Kiai yang jejaknya direkam secara pejoratif dalam *Serat Cebolek* ini, menulis sejumlah kitab dengan aksara Pegon. Misalnya, kitab *Tabsîrah* (bidang akidah) yang menyatakan rukun Islam hanya satu, sebuah strategi dakwah, sebagaimana disebutkan Islah Gusmian dalam "Pemikiran Islam Kiai Ahmad

Rifa'i, Kajian atas Naskah *Tabshirah* (KBG 486)" (dalam *Jurnal Lektur Keagamaan,* vol. 6, No. 1, 2008, hlm. 67-90), *Jam' al-Masâ'il* (bidang Usûl Fiqh) yang di naskahnya tertulis *jama'ul masa'il,* yang berjumlah 19 kuras, *Asnal Maqâsid Nadam Tarâjumah* sebanyak 30 kuras (bidang tasawuf), dan *Abyân al-Hawâ'ij,* yang pada horasan 10 ditulis dalam bentuk syair dan isinya mengkritik kolonial Belanda dan para penguasa lokal yang menjadi kaki tangan kompeni. Karena kegigihannya melawan Belanda, Bersama kiai Mojo, ia diasingkan di Ambon kemudian ke Manado, dan meninggal di kota ini pada usia 86 tahun. Kajian mendalam tentang Kiai Ahmad Rifa'i publik berhutang budi kepoada Abdul Djamil dalam buku *Perlawanan Kia Desa, Pemikiran dan Gerakan* Islam *KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak* (Yogyakarta: LKiS, 2001); dan sejumlah artikel, misalnya, Muchith A. Karim dalam "Pokok-Pokok Kandungan *Kitab Tabyin al-Ishlah* karya Kiai Haji Ahmad Rifa'i al-Jawi" (dalam *Jurnal Lektur Keagamaan,* vol. 4, No.1. 2006, hlm.47-49); dan Karel A. Streenbrink dalam buku *Beberapa Aspek tentang* Islam *di Indonesia Abad ke-19 M* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).

Nawawi Al-Bantani

Tokoh penting lain pada era ini adalah Syekh Nawawi Al-Bantani (1813-1897 M). Ia menjadi guru bagi sejumlah tokoh penting di Nusantara, seperti KH. Khalil Bangkalan, KH. Hasyim Asy'ari, KH. Ilyas Serang, dan KH. Tubagus Muhammad Asnawi Caringin Jawa Barat, sebagaimana disebutkan Chaidar dalam *Sejarah Pujangga* Islam *Syech Nawawi al-Bantani Indonesia* (1978: 55). Karya-karyanya begitu populer dan menjadi bahan ajar di dunia pesantren dalam berbagai bidang ilmu: tafsir, fiqih, usuluddin, ilmu tauhid, tasawuf, sirah nabi, tatabahasa Arab, hadis, akhlak. Martin van Bruinessen mengoleksi 27 judul, meskipun para penulis menujukkan lebih dari 100 judul. Yang paling populer di antaranya adalah *Tafsîr al-Munîr, Sullam at-Taufîq, Nasâ'ih al-'Ibâd, Nihâyah, Syarh 'Uqûd al-Lujain,* dan

Fath al-Majîd (Abdurrahman Mas'ud, 2004: 95-132). Khalil Bangkalan (1819-1925 M), murid Al-Bantani, sebagai kiai yang seringkali ditampilkan dalam sejarah dengan hal-hal adilinuwih yang dimilikinya, menulis teks di bidang fiqh berjudul *As-Silah fî Bayân an-Nikâh.*

Saleh Darat

Di penghujung abad ke-19 M, muncul Kiai Saleh Darat (1820-1903 M). Kiai ini dilahirkan di desa Kedung Cumpleng, Mayong, Jepara pada 1235 H/1820 M, dan wafat di Semarang, pada Jum'at, 29 Ramadhan 1321 H/18 Desember 1903 M. Ayahnya, Kiai Umar, merupakan salah satu pejuang yang dipercaya oleh Diponegoro untuk perjuangan di wilayah Jawa bagian utara, yaitu Semarang, sebagaimana diungkapkan oleh H.M. Danuwijoto dalam "Ky. Saleh Darat Semarang, Ulama Besar dan Pujangga Islam sesudah Pakubuwono IV" (dalam Majalah *Mimbar Ulama,* Nomor 17 Tahun 1977, hlm. 68). Kiai ini memberikan inspirasi perjuangan emansipasi yang dilakukan RA Kartini, dan banyak menulis teks-teks keagamaan dalam bahasa Jawa Pegon.

Kaitannya dengan Kartini, dapat dilacak dalam ungkapan "Habis Gelap Terbitlah Terang", yang sebenarnya ditemukan Kartini dari surah Al-Baqarah [2]: 257 (*min azh-zhulumati ila an-nur*—dari kegelapan kekufuran menuju cahaya Islam) yang diungkapkan Kartini dalam bahasa Belanda: "Door Duisternis tot Licht". Ungkapan inilah yang oleh Armien Pane, ketika menerjemahkan kumpulan surat-surat Kartini, diterjemahkan menjadi "Habis Gelap Terbitlah Terang". Pandangan ini telah menjadi asumsi umum, meskipun belum ditemukan data sejarah yang otentik untuk menguatkannya.

Karya kiai Saleh yang momunental di bidang tafsir adalah *Faid ar-Rahmân fî Tarjamâh Kalâm Mâlik al-Dayyân* (*Limpahan Rahmat Allah dalam Menerjemahkan Tafsir Firman-Firman Allah, Penguasa Hari Pembalasan*). Judul ini sebagaimana disebutkan dalam edisi yang diterbitkan di Singapura, bukan

Faidh ar-Rahman fi Tafsir al-Qur'an yang ditulis secara sembrono oleh sejumlah peneliti.

Karya-karyanya yang lain adalah *Al-Mursyîd al-Wajîz fî 'Ilm al-Qur'ân al-'Azîz* (bidang Ulumul Qur'an), Kitab *Tarjamah Sabîl al-'Abîd 'alâ Jauhâr at-Tauhîd* (bidang tauhid), *Kitâb Munjiyât Methik saking Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn Al-Ghazali, Minhâj al-Atqiyâ' fî Syarh Ma'rifah al-Azkiyâ', Matan Hikam, Ma'rifat al-Azkiyâ' ilâ Tarîq al-Auliyâ'* (tasawuf dan akhlak), *Kitâb Majmû'ah al-Syarî'ah al-Kâfiyah lî al-Awwâm, Latâ'if at-Tahârah wa Asrâr as-Salâh,* dan *Pasolatan* (bidang Fiqih).

Murid-muridnya menjadi tokoh penting dalam dinamika gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia, di antaranya, Kiai Hasyim Asy'ari (pendiri NU), R.A. Kartini, KH. Mahfudz at-Turmusi, KH. Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah), KH. Munawwir (pendiri pondok pesantren Krapyak Yogyakarta), KH. Amir (pendiri pesantren Simbang Pekalongan), dan KH. Dahlan (ahli falak dari Tremas). Informasi tentang kiai ini dapat dilacak dalam disertasi M. Muchoyyar HS berjudul "Tafsir Faidl ar-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam al-Malik al-Adyan karya KH. M. Shaleh As-Samarani: Suntingan Teks, Terjemah dan Analisis Metodologi" (*Disertasi* di IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002: 79).

Mahfuzh at-Tirmasi dan para Muassis NU

Syekh Mahfudz At-Tirmisi (1868-1919 M), yang dikenal sebagai *al-muhaddis* dan *al-musnid,* melalui kitabnya *Manhaj Zhawi an-Nazhar*—penjelas yang cukup rinci atas *Manzhûmah 'Ilm al-As\ar* karya 'Abdurrahmân As-Suyûtî (w. 911 H)—menulis setidaknya 20 judul kitab dengan berbagai disiplin ilmu. Di antaranya, *Tanwîr al-Sadr fîQirâ'ah al-Imâm Abî 'Amr* (8 jilid), *Al-Budûr al-Munîr fî Qirâ'ah al-Imâm Ibn al-Kasîr* (6 bagian), *Nail al-Ma'mûl bi Hasyiyah Ghâyah al-Wusûl fî 'Ilm al-Usûl* (3 jilid), *Bughyah al-Adzkiyâ' fî al-Bahs 'an Karamah al-Auliyâ'* (3

bagian) dan yang lain. Keseluruhan karya Syekh Mahfud At-Tirmisi ditulis dengan memakai bahasa Arab.

Selain nama-nama di atas, pada akhir abad ke-19 M muncul sejumlah tokoh yang berperan penting di dalam memproduksi teks-teks keagamaan Islam di pesantren. KH. Raden Asnawi Kudus (1861-1959 M), keturunan ke-14 Sunan Kudus dari garis KH. Mutamakkin, merupakan kiai yang menulis sejumlah kitab dengan memakai bahasa Jawa. Di antaranya adalah *Du'a Nikah*, *Mu'taqad Seked*, *Syariat* Islam, dan *Fashalatan*. KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947), pendiri Pondok Pesantren Tebuireng Jombang, kiai pergerakan dan inspirator dalam memperjuangkan kemerdekaan RI yang secara keilmuan dikenal sebagai ahli hadis, menulis sejumlah kitab dan sebagiannya telah diterbitkan yang disunting oleh Gus Ishom Hadziq dan ada yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh LKPSM NU DIY.

Lebih terkini, Syekh Ahmad bin Shiddiq al-Lasemi al-Fasuruani menulis *Tanwîr al-Hijâ',* Syekh Ihsan Jampes (1901-1952 M) menulis *Tasrih al-Ibârat* syarah dari kitab *Natîjat al-Miqât* karya KH. Ahmad Dahlan Semarang, *Sirât at-Tâlibîn* syarh *Minhâj al-'Abidîn* (karya ini telah diterbitkan di Kairo oleh Penerbit Mustafa Al-Babi al-Halabi), *Manâhij al-Imdâd* (terdiri 2 jilid, masing-masing 527 halaman dan 561 halaman) syarh *Irsyâd al-'Ibâd* karya Syekh Zainuddin Al-Malibari (982 H), dan *Irsyâd al-Ikhwân fî asy-Syurb al-Qahwah wa al-Dukhân*—sebuah kitab yang khusus berbicara tentang hukum minum kopi dan merokok. Tentang sejarah dan dedikasi Syekh Ihsan Jampes ini bias dilacak dalam kajian Busrol Karim A. Mughni berjudul *Syekh Ihsan Muhammad Dahlan al-Jampesi al-Kediri* (Jampes-Kediri: t.tp, t.th).

Abu al-Fadhal Senori

Selanjutnya, Abi al-Fadlal ibn 'Abd asy-Syakûr Senori Tuban, menulis sejumlah kitab yang secara umum ditulis dalam bahasa

Arab di berbagai bidang ilmu. Di antaranya, *Ad-Dur al-Farîd fî Syarh Jauhâr at-Tauhîd* karya Imam Burhanuddin, *al-Jauhar al-Saniah* (tentang ilmu saraf), *Kasyf at-Tabârih* (penjelasan tentang bilangan salat tarawih), *al-Kawâkib al-Lammâ'ah* (penjelasan pengertian Ahlussunnah Waljama'ah), *Mandhûmah al-Asmâ' al-Husnâ,Ahla al-Musâmarah fî Hikâyati al-Auliyâ' al-'Asyarah.*

KH. Ahmad Sanoesi

Di wilayah Jawa Barat, terdapat KH. Ahmad Sanoesi (1888-1950 M.) dari Sukabumi. Ia adalah kiai Islam Tradisi yang produktif menulis buku. Pada 1931 M., ia mendirikan Ittihadijatoel Islamijjah (AII), sebuah organisasi masyarakat yang bertujuan mewujudkan kebahagiaan umat melalui mazhab Ahlussunnah wal Jama'ah. Di era zaman Jepang organisasi ini berganti nama Persatoen Oemat Islam Indonesia(POII), sebagaimana disebutkan *Ensiklopedi Nasional Indonesia* (Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1990, XIV: 400)

Kiai ini juga ikut berperan dalam pembentukan Peta (Pembela Tanah Air) di Bogor pada 1943 M. Menjelang kemerdekaan RI, ia ikut terlibat dalam Badan Pekerja Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) yang bertugas merumuskan negara Indonesia merdeka. Dalam suatu rapat BPUPKI dan PPKI, ia pernah mengusulkan konsep imamah sebagai dasar negara Indonesia merdeka—meskipun demikian, ia menolak bergabung dengan DI (Darul Islam) yang didirikan Kartosuwiryo pada 1949, karena menurut dia dasar DI banyak yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, sebagaimana disebutkan Sulasman dalam *KH. Ahmad Sanoesi, dari Pesantren ke Parlemen* (2007: 89).

Kiai ini juga menulis tafsir berjudul *Raudat al-'Irfân fî ma'rifah al-Qur'ân* dan *Tamsyiyatul Muslimîn fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn.* Dua karya ini adalah tafsir monumental yang

dia tulis. Tafsir yang pertama merupakan karya tafsir lengkap 30 juz yang ditulis memakai aksara Arab bahasa Sunda, terdiri dari dua jilid. Tafsir ini ditulis secara ringkas. Diterbitkan oleh Penerbit Pesantren Kedung Puyuh, Sukabumi. Sedangkan yang kedua, merupakan tafsir berbahasa Indonesia aksara Latin. Ditulis pada Oktober 1934, sebulan setelah ia kembali ke Sukabumi dari pengasingannya di Batavia. Sejak 1928 memang ia diasingkan oleh Belanda dengan alasan karena keterlibatannya dengan SI ketika itu, tetapi alasan yang sesungguhnya adalah karena fatwa-fatwanya yang kontroversial, misalnya tentang *slametan* dan zakat fitrah, bisa merongrong wibawa Penghulu dan Patih Sukabumi yang merupakan kaki tangan Belanda. Hal ini telah dikaji oleh Dadang Darmawan dalam *Ortodoksi Tafsir: Respon Ulama terhadap Tafsir Tamsjijjatoel Moeslimin karya KH. Ahmad Sanoesi* (Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009)

Tafsir yang ditulis itu, diterbitkan seperti bentuk majalah setiap satu bulan sampai 53 edisi, mulai juz 1 hingga juz 8 (Gunseikanbu, 1986: 443). Edisi pertama diterbitkan oleh Tup Masduki, Tarikolot 3 Soekaboemi, dan sejak edisi kedua diterbitkan oleh Druk Al-Ittihad Soekaboemi. Pada edisi kedua dan selanjutnya ini KH. Ahmad Sanusi menyertakan transliterasi ayat Al-Qur'an yang kemudian melahirkan kontroversi di kalangan ulama Jawa Barat. Mengenai kontroversi ini lebih lanjut diulas oleh Dadang Darmawan dalam *Ortodoksi Tafsir: Respon Ulama terhadap Tafsir Tamsjijjatoel Moeslimin karya KH. Ahmad Sanoesi* di atas.

Selain dua karya di atas, beliau menulis *Tafrîj al-Qulûb al-Mu'min fî Tafsîr Kalimat Sûrat al-Yâsîn, Kasyfu as-sa'âdah fi Tafsîr Sûrat al-Wâqi'ah, Tanbîh al-Hairan fî Tafsîr Sûrat ad-Dukhân, Yâsîn Waqi'ah Digantoeng Loegat dan Keterangannya, Kanz al-Rahmat wa al-Luth fî Tafsîr Sûrat Al-Kahfi, Hidâyah al- Qulûb fî Fadli Sûrat Tabârak al-Mulk min Al-Qur'ân, Kasyful Auham fî wa al-Dunûn fî Bayân Qaul Ta'âlâ Lâ Yamassuhu illâ*

al-Mutahharûn, Maljâ' at-Tâlibîn fî Tafsîr al-Kalâm al-Rabb al-'Alamîn.

Paku Buwono IV

Selain teks-teks ke-Islaman yang lahir dari tangan para ulama pesantren, di lingkungan kraton Jawa juga lahir para pujangga yang menulis teks-teks yang membicarakan Islam sebagai sumber keutamaan dengan tanpa meninggalkan akar kebudayaan lokal. Paku Buwono IV (1788-1820 M), misalnya, banyak menulis teks-teks yang bermuatan nilai-nilai Islam. Di antaranya, *Serat Wulangreh, Serat Wulang Sunu, Serat Wulang Putri, Serat Wulang Tata Krama,* dan *Donga Kabulla Mataram. Serat Wulangreh,* misalnya,merupakan anggitan yang berisi tentang ajaran yang berkaitan dengan aturan hidup, berkeluarga, dan pemerintahan. Dalam naskah ini, Islam menjadi inspirasi utama yang mesti digali dan harus digurukan agar seseorang tidak tersesat.

> *"Jroning Qur'an nggoning rasa jati*
> *Nanging pilih wong kang uningaa*
> *Anjaba lawan tuduhe*
> *Nora kena binawur*
> *Ing satemah nora pinanggih*
> *Mundhak katalanjukan"*

Ky. T. Padmanagara

Ky. T. Padmanagara, ayah R. Ng. Yasadipura I (lahir 1729), menulis *Suluk Tekawerdi,* sebuah nyayian sufi yang pada masanya sangat terkenal. Adapun Yasadipura I menulis *Serat Menak*—sebuah epik yang menceritakan kegigihan Amir Hamzah, paman Nabi Muhammad Saw., ketika meng-Islamkan berbagai wilayah Arab—yang disadurnya dari versi Melayu. Oleh Nancy K. Florida, ia juga diduga yang menulis versi Jawa

Tajussalatin, sebuah teks pengajaran tentang prinsip-prinsip pemerintahan raja Islam.

Amangkurat II/Pakubuwono V

Di antara teks yang lahir dari kraton yang sangat terkenal dan terkait dengan unsur-unsur Islam adalah *Serat Centhini.* Serat ini diinisiasi oleh Pangeran Adipati Anom Amengkunagara II, putra Pakubuwono IV (berkuasa 1788-1820 M), yang kemudian naik tahta dengan gelar Pakubuwono V (berkuasa 1820-1823 M). Serat ini ditulis oleh Yasadipura II dan Raden Ngabei Sastradipura (setelah naik haji berganti nama: Kiai Haji Mohammad Ilhar). Keduanya dibantu oleh tiga orang, yaitu: Pangeran Jungut Mandurarejo (penguasa di tanah Perdikan Klaten), Kiai Kasan Besari (ulama dari Ponorogo dan menantu Paku Buwono IV), dan Kiai Mohammad Minhad (ulama di Surakarta). *Serat Centhini* ini merupakan ensiklopedi Jawa yang menyusuri dan meramu pikiran, sejarah, budaya Jawa dan tradisi keilmun pesantren. Di bagian akhir dari *Centhini* ini berbicara tentang tasawuf dengan kisah Amongraga dalam mencari kesejatian hidup.

Mangkunegara IV dan Ronggowarsito

Kita juga bisa menemukan wacana-wacana ke-Islaman—khususnya tasawuf, yang menyetubuh dengan karakter tradisi Jawa—dalam serat *Wedhatama* karya Mangkunegara IV.Serat ini menjelaskan konsep etika yang didasarkan pada konsep tasawuf Islam. Hal serupa juga terjadi pada *Wirid Hidayat Jati* karya Raden Ngabehi Ronggowarsito. Di dalamnya dibicarakan kategori "kematian" dan terjadinya alam semesta serta Nur Muhammad. Penjelasan terakhir ini merupakan adaptasi dalam konteks budaya Jawa dari penjelasan dalam kitab *Daqâ'iq al-Akhbar* karyaImâm 'Abdurrahîm ibn Ahmad Al-Qâdi, yang dalam bab awal menjelaskan tentang awal penciptaan, yaitu:

sajaratul yaqîn, *Nûr Muhammad*, *hijâb*, *mir'atul hayâ'*, dan seterusnya.

Dari paparan di atas tampak bahwa ide-ide Islam bukan hanya dibicarakan oleh para ulama pesantren, tetapi juga oleh para pujangga dan pejabat kraton. Secara intelektual dan konseptual, sejauh tidak menghilangkan prinsip dasar akidah, di tangan mereka Islam dan Jawa tidak dipertandingkan tetapi justru dipersandingkan secara harmonis. Kenyataan ini bukan sekadar kreativitas, tetapi merupakan kearifan intelektual yang merepresentasikan karakter ke-Nusantara-an.

Tradisi Aksara Pegon-Jawi dan *Makna Gandul*

Pertemuan antara kebudayaan Islam dan Nusantara juga telah melahirkan kreasi aksara yang dalam sejarah dikenal dengan aksara Jawi dan Pegon. Aksara Jawi adalah aksara Arab dipakai untuk menuliskan bahasa Melayu, adapun aksara Pegon adalah aksara Arab digunakan dalam menuliskan bahasa Jawa, Sunda, Madura, Lampung, dan Bugis. Hal serupa terjadi pada penulisan bahasa Arab ke dalam aksara lokal, seperti aksara Jawa, Lampung, Bugis, dan Sasak.

Tentu ada sejumlah masalah ketika bahasa Arab ditulis dengan memakai aksara bukan Arab. Hal ini terjadi karena dalam sistem tata bunyi, antara satu model aksara dengan model aksara yang lain berbeda-beda. Misalnya, sistem tata bunyi dari huruf ح خ غ ق ض ش ظ tidak ditemukan secara persis di dalam sistem tata bunyi aksara Jawa.Begitu sebaliknya. Hal-hal yang demikian tentu menjadi kendala dalam proses pengalihan aksara bahasa Arab ke dalam aksara bahasa Jawa. Hal ini yang terjadi misalnya dalam *Serat Patekah* karya anonim, dan sejumlah terjemah Al-Qur'an bahasa dan aksara Jawa karya Bagus Ngarpah.

Di luar dari praktik yang demikian, aksara Pegon dan aksara Jawi merupakan hasil kebudayaan khas Isnus. Dua model aksara ini telah menjadi jalan bagaimana Islam dalam konteks keilmuan disebarkan di Nusantara dan cara orang-orang

Nusantara menghormati aksara Arab sebagai aksara terhormat karena dipakai untuk menulis kalam Tuhan, Al-Qur'an yang mulia.

Di Jawa misalnya, Kiai Ahmad Rifa'i (1786-1869 M), Kiai Saleh Darat ((1820-1903 M), KH. Raden Asnawi Kudus (1861-1959 M), KH. Ahmad Sanusi (1888-1950 M), KH.Bisri Mustafa (1915-1977 M), dan KH. Misbah Mustafa (1916-1994 M), adalah sederet penulis produktif yang menyajikan karya-karyanya dengan memakai aksara pegon. Adapun yang memakai aksara Jawi bisa dilihat misalnya, Syekh Arsyad Al-Banjari, Abdurrauf Al-Sinkili, dan Hamzah Fansuri.

Selain aksara Pegon dan Jawi dalam khazanah Islam pesantren dikenal sistem *makna gandul*. Sistem ini merupakan bentuk pembelajaran efektif, karena santri memperoleh tiga keuntungan sekaligus. *Pertama*, mengetahui makna kosakata; *kedua*, kedudukan kata di dalam rangkaian kalimat; dan *ketiga*, mengetahui makna-makna tafsiriyahnya.

Sistem makna gandul ini disertai sejumlah rumus untuk menandai posisi kata yang disandang di dalam rangkaian kalimat. Misalnya, posisi *mubtada'* disimbolkan dengan kata *utawi* dengan tanda huruf «م» , *khabar* disimbolkan dengan kata *iku* dan dengan tanda huruf «خ», *fâ'il* disimbolkan dengan kata *sopo*/*opo* dan dengan tanda huruf «ف», *maf'ûlbih* disimbolkan dengan kata *ing* dan dengan tanda huruf «مف», *maf'ûl fîh* disimbolkan dengan kata *ing dalem* dan dengan tanda huruf «ظ», *maf'ûl li ajlih* disimbolkan dengan kata *kerono* dan dengan tanda huruf «له», *maf'ûl mutlaq* disimbolkan dengan kata *kelawan* dan dengan huruf «مط» , *hâl* disimbolkan dengan kata *hale* dan dengan huruf «ح» , *tamyîz* disimbolkan dengan kata *apane* dan dengan huruf «تم» .

Model *makna gandul* telah menjadi model analisis gramatika Arab yang komprehensif yang dilakukan dalam sistem pembelajaran di pesantren. Berikut ini contoh penggunaannya sebagaimana yang dilakukan oleh KH Bisri Mustafa dalam *Al-*

Ibrîz, pada surah Al-Baqarah ayat 256. Pada kata لا اكراه, KH. Bisri menerjemahkan dengan *ora ono paksaan iku maujud* (tidak ada paksaan sama sekali). Kata *ora ono paksaan* yang diikuti dengan kalimat *iku maujud* digunakan untuk menerjemahkan *lâ linafsi al-jinsî*. *Amal* (fungsi) dari *lâ* tersebut adalah me-*nasab*-kan *isim* yang jatuh setelahnya (dengan tanpa *tanwîn*). Oleh karena itu, di sini dapat diketahui mengapa huruf ه dalam لا اكراه di baca هَ bukan هُ atau هِ. Sedangkan terjemahan *iku maujud* di sini menunjukkan bahwa sebetulnya kata tersebut memiliki *khabar* yang diasumsikan dengan kata موجود yang tersimpan. Dengan demikian, lafadz لا اكراه kalimat asalnya diasumsikan dengan لا اكراه موجود. Fungsi dari *lâ linafsi al-jinsî* adalah untuk me-*nafi*-kan (meniadakan) jenis yang disebut. Kata قد تبين diartikan dengan *temen-temen pertelo* (telah benar-benar jelas). Kata تبين adalah bentul *fi'l mudhâri'*, dan الرشد diartikan dengan *opo kebeneran* (kebenaran). Kata *opo* di sini untuk menunjukkan bahwa posisi kata tersebut adalah sebagai *fâ'il*. Dari sini kita jadi tahu mengapa huruf akhirnya dibaca *rafa'* (دُ), karena posisinya sebagai *fâ'il,* yang wajib dibaca *rafa'*. Adapun kata مِنَ ٱلغَيِّ diartikan *saking sasar*. Lalu kata فمن يكفر dimaknai *mongko sopo wonge kufur* (siapapun orang yang kufur). Kata *mongko* di sini menunjukkan frase tersebut sebagai *fi'il syarat* yang harus membutuhkan *jawab*. Sedangkan يكفر diartikan *kang ngufuri* (yang kufur), kata *kang* menunjukkan posisi kata tersebut sebagai *na'at* atau *sifat* dari من . بالطاغوت diartikan *kelawan setan-setan*. Sedangkan ويؤمن بالله diartikan *ngimanake iyo man* (dan mengimani). kata *lan* menunjukkan posisi يؤمن *ataf* kepada يكفر, maka di sini bisa diketahui mengapa يؤمن dibaca *jazm* (dengan *sukûn*), karena di-*ataf*-kan dengan kata sebelumnya. Setiap kata yang di-*ataf*-kan itu *i'rab*-nya harus sama dengan *ma'tûf 'alaih*-nya (يكفر) lalu dilanjutkan dengan بالله yang dimaknai *ing Allah* (kepada Allah). Lafaz tersebut dimaknai *ing* (pada) bukan *kelawan* (dengan), karena fungsi huruf *jâr* pada kata tersebut adalah untuk membantu me-*muta'addi*-kan (mentransitifkan) kata يؤمن.

Selanjutnya, kalimat فقد استمسك diartikan dengan *mongko temen-temen gandulan iyo man* (maka ia benar-benar telah berpegang teguh). Kata *mongko* di sini menunjukkan bahwa frase kata tersebut adalah sebagai *jawab* dari *syarat* yang disebutkan di atas. بالعروة الوثقى dimaknai *kelawan dadung* (dengan tali). Sedangkan الوثقى dimaknai *kang kuat* (yang kuat), untuk menunjukkan posisi kata tersebut sebagai *na'at*. Uraian dengan sistem *makna gandul* yang demikian tidak pernah kita temukan dalam model terjemahan bahasa Indonesia dan ada rasa bahasa yang hilang dari bahasa sumbernya.

Tidak ada sumber yang cukup meyakinkan perihal tokoh pertama yang mengkreasikan model *maknagandul*. Martin van Bruinessen menyebutkan bahwa model ini pertama kali diperkenalkan oleh KH. Khalil Bangkalan (w.1923 M), sebagaimana disebutkan Martin dalam *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995). Martin menunjukkan bukti sejarah bahwa pada abad 19 M (masa di mana KH. Khalil Bangkalan hidup) pesantren-pesantren di Madura telah menggunakan bahasa Jawa sebagai medium pembelajaran kitab-kitab kuning. Hal ini bisa dipahami karena kiai Khalil berasal dari Madura dan pengaruhnya sangat luas, tetapi muncul pertanyaan: bila KH. Khalil dianggap sebagai penemu model *maknagandul*, mengapa di pesantren-pesantren Madura ketika itu justru menggunakan bahasa Jawa sebagai media pembelajaran kitab kuning, bukan bahasa Madura sebagai bahasa ibu KH. Khalil.

Pendapat lain dikemukakan oleh Ichwan, ia menyebutkan bahwa metode *maknagandul* pertama kali diperkenalkan oleh Kiai Saleh Darat (1820-1903 M), sebagaimana di dalam tulisannya berjudul "Negara, Kitab Suci dan Politik Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia" dalam Henri Chambert-Loir (ed), *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia,* 2009: 416). Pendapat yang kedua ini dari sisi produk bisa dipahami, karena hampir semua karya-karya kiai Saleh Darat ditulis memakai *Arab pegon* dan *maknagandul*. Tetapi perlu dicatat

bahwa Saleh Darat bukanlah orang pertama yang memakai aksara *pegon* di dalam menulis karya-karyanya. Pada era sebelumnya, Kiai Ahmad Rifa'i (1786-1869 M) asal Kalisalak telah menulis karya-karyanya dengan memakai aksara *pegon.* Sejumlah karyanya masih dalam bentuk manuskrip, seperti *Tanbîh, Husn al-Mitâlab, Takhyîrah, Abyân al-Hawâij, Nadam Arfâ', Munawwir al-Himmah, Tasyrîhah al-Muhtâj, Nadam Atlâb, Nadam Tazkiyah, Syarîh al-Imâm* dan yang lain membuktikan hal itu.

Terlepas dari keragaman pendapat di atas, model *maknagandul* dan aksara *pegon* sejak abad 19 M. telah hidup di pesantren-pesantren di daerah Jawa, Sunda dan Madura sebagai metode pengajaran. Di Sunda model *makna gandul* ini disebut *ngalogat* yang pertama kali diperkenalkan oleh Ajengan KH. Ahmad Dimyati pada 1910 M, sebagaimana diungkapkan Iip Zulkifi Yahya dalam "Ngalogat di Pesantren Sunda Menghadirkan yang Dimangkirkan" (dalam Henri Chambert-Loir (ed), 2009: 364).

Metode ini diadopsi dari tradisi pesantren di Jawa. Data ini diperkuat dengan kenyataan bahwa ayah Ajengan KH. Ahmad Dimyati sebelumnya telah mengajar dengan memakai bahasa Jawa. Pada tahap selanjutnya, karena alasan banyak santri Sunda merasa agak asing dengan bahasa Jawa, Ajengan KH. Ahmad Dimyati kemudian mengadopsi *maknagandul* berbahasa Jawa tersebut ke dalam bahasa Sunda yang kemudian disebut dengan *ngalogat* (*Ibid*., hlm. 356).

Spiritualitas dan Kreativitas

Tampaklah semakin jelas, oleh para penyebar Islam di Nusantara, nilai-nilai Islam serta budayanya secara kreatif didialogkan dengan unsur-unsur budaya lokal, dengan tanpa menghilangkan fondasi Islam, dan nilai-nilai spiritualnya. Sebagai istilah, *Nusantara* dan atau *Jawi*, diletakkan bukan dalam perspektif sosiologis atau bahkan sekadar geografis. Lebih

dari itu, ia merupakan konsep yang di dalamnya terkandung sistem nilai, kesadaran hidup, serta sistem budaya yang sangat kompleks.

Dalam spirit pengIslaman, para penyebar Islam di Nusantara membangun prinsip *ngeli neng ora keli.* Ke-Nusantara-an atau kejawian dan Islam, di tangan para wali dipersandingkan, bukan dipertandingkan. Dari dua hal dia atas, manuskrip dan aksara pegon-makna gandul terlihat bahwa peradaban Isnus tampil secara kreatif, dinamis dan produktif. Dengan sendirinya ini mebawakan satu pandangan tersendiri tentang nilai-nilai kreativitas dan dinamis di di dalam Isnus, sangat sukar untuk dihapus.

Masalah baru muncul ketika gerakan puritanisme yang mengkopi wahabisme masuk ke Nusantara era abad 19 M. yang mengacaukan wilayah agama dan budaya, serta strategi kolonialisme yang ingin membuang sejarah kesuksesan para wali dari ingatan sejarah umat Isnus. Melalui ribuan manuskrip, artefak, dan budaya beragam warisan Isnus haruslah di tanamkan dalam ingatan anak cucu kita, sebagai bentuk merawat "ingat" dan melawan "lupa".[]

Bagian 7

Makam Wali, Tradisi *Ngalap Berkah*, dan Perlawanan Moral

Sebagaimana telah dijelaskan di bagian-bagian sebelumnya, Isnus dikembangkan oleh para penyebar Islam, yang kemudian dikenal dengan istilah para wali, ada juga yang menyebutnya sebagai para Datuk, Tuan Guru, Buya, dan lain-lain; dan mereka yang berprofesi sebagai saudagar yang singgah di bandar-bandar yang tersebar di sepanjang pantai di Nusantara. Dalam perkembangannya, mereka menyebar dengan dua jalan: jalur perdagangan dan jalur agraris.

Menurut buku *Sejarah Perkembangan* Islam *di Timur Jauh* yang ditulis Mufti Johor, Sayyid Alwi Thahir al-Haddad, para penyebar Islam ini disebutkan masih memiliki keturunan dengan Nabi Muhammad. Islamnya orang-orang di Malaysia, Pattani, Brunei, dan Indonesia, berhutang budi kepada para penyebar Islam di kalangan keturunan Nabi ini, lewat jalur Imam Isa al-Muhajir yang bermukim di Yaman. Keturunan tokoh ini, di Nusantara, berkahwin mahwin dengan orang-orang pribumi, dan nama-nama mereka menggunakan nama

pribumi, seperti sebutan Sunan-Sunan dan Datuk Ri yang dihubungkan dengan nama-nama tempat mereka.

Agus Sunyoto (2013) memperkuat hal demikian, dengan menyebutkan untuk konteks di Indonesia, penyebaran Islam awal ini meliputi wilayah pesisir pulau Sumatera, Jawa, hingga kepulauan Maluku. Mereka yang meneruskannya, melanjutkan ke wilayah pedalaman hingga membuat pusat-pusat dakwah di gunung-gunung. Bukti arkeologis penyebaran Islam yang lestari hingga kini adalah keberadaan makam atau kuburan para penyebar Islam ini. Setiap jejak agama Islam di manapun tempat, ditandai adanya makam mereka yang diyakini sebagai wali.

Wali adalah singkatan dari *waliyullah* yang berarti kekasih Allah. Kedudukannya yang demikian tinggi di sisi Allah, membuat wali memiliki karomah (keramat) yang mirip mikjizat Nabi, sehingga seringkali melampaui hukum *sunnatullah* alias *khoriqul adat* (luar biasa). Masyarakat Isnus meyakini mereka sebagai orang-orang yang dikasihi Allah untuk mengIslamkan bumi Nusantara, yang menjadi jembatan *nubuatan* Islam *rahmatan lil `alamin* di Nusantara.

Menghargai Jasa Para Wali

Ajaran para para tuan guru, ustad, kiai, buya, dan datuk, yang diajarkan kepada umat Islam, senantiasa mengajak untuk menyukuri nikmat iman yang mereka dapatkan. Dari mana iman itu didapat? Apakah mendapatkan hidayah langsung dari Allah? Tidak. Manusia sekarang mendapat iman karena faktor keturunan, tetapi juga ada yang mendapatkan karena dakwah ajaran. Kalaupun ada yang mendapat hidayah langsung, itu sedikit jumlahnya dan *muallaf* pun tetap diajari oleh orang yang ber-Islam lebih dulu.

Dari konsep ini, mensyukuri nikmat iman adalah mengingat leluhur, pahlawan, dan para guru yang berjasa, yang membawa agama Islam, yaitu para ulama, syuhada, dan sholihin. Mereka

yang datang di Nusantara itu adalah orang-orang yang berjasa menyebarkan Islam, yang meneruskan dakwah Rasulullah Muhammad Saw. Tidak lain mereka adalah para penyebar Islam yang diyakini sebagai para wali.

Tak hanya penerus dakwah dan pewaris ilmu, banyak diantara wali itu adalah keturunan Rasulullah sebagian lainnya keturunan kaum bangsawan, sehingga dimata masyarakat sangat dihormaati, karena ilmunya maupun nasabnya. Umumnya para wali bukanlah sekedar ahli agama yang menyampaikan Islam dengan retorika. Melainkan juga para pemimpin unggul yang menyelesaikan segala macam persoalan masyarakat, sekaligus menciptakan banyak hal baru yang bermanfaat.

Mereka adalah para arsitek, teknokrat, seniman, pebisnis ulung, pelaut tangguh, dan petani hebat. Masyarakat bukan diceramahi setiap hari, melainkan diajari membangun irigasi, mengukir kayu, menciptakan benda seni, serta mendirikan pasar dan masjid, membuat sumur yang bahkan airnya terus-menerus mengalir hingga kini. Sumur-sumur buatan para wali tidak pernah kering meski diambil arinya setiap hari.

Para wali juga mengajari cara bercocok tanam yang efisien, dari penyemaian bibit unggul hingga pemanenan menggunakan peralatan. Melatih ilmu ukir dan rancang bangun, pertukangan kayu dan batu, dan sebagainya. Selain itu, mengajari musik, sastra, kaligrafi, hingga mengajarkan ilmu pengobatan. Contoh, Sunan Kalijaga bahkan membuat lanskap kota dengan model alun-alun sebagai pusatnya, dikelilingi pasar, masjid, dan pendopo kadipaten.

Banyak diantara wali sekaligus sebagai *umaro* yang memegang tampuk pemerintahan di suatu wilayah perdikan, atau wilayah tertentu dalam kerajaan, atau bahkan kesatuan negara sendiri. Karena itulah banyak diantara wali itu menjabat sebagai Demang, Akuwu, dan lainnya. Khusus di Jawa, Walisongo mendirikan dan merestui Kasultanan Demak Bintoro. Kekuasaan Sultan dikontrol ulama dalam semua kebijakannya, yang diperankan oleh lembaga Walisongo. Di

tempat-tempat lain, mereka juga merestui berdirinya sebuah kerajaan, di Buton, Banten, Cirebon, Sulu, Pattani, dan lain-lain.

Tak sedikit pula wali yang menikah dengan keluarga punggawa atau bangsawan, sehingga banyak dari mereka bergelar raden atau ajengan atau istilah lain di tiap daerah. Sehingga lengkaplah segala hal yang menjadikan para wali sangat terhormat di mata umat. Legitimasi agama sekaligus legitimasi politik dan sosial ada pada mereka. Dengan begitu, ketika membicarakan makam wali, sesungguhnya adalah membahas sosok wali itu sendiri, yang mulia harkat martabatnya, karena jasa-jasanya bagi penyebaran Islam. Makam-makam mereka di seantero Nusantara ramai diziarahi oleh umat Islam. Mereka ini adalah umat yang *ngerti* terhadap peninggalan dan warisan leluhur yang dibangun penyebar Islam dan tokoh Islam setempat, berupa Islam Nusantara, watak Islam yang ditancapkan dan tradisi-tradisi yang dibangunnya.

Dakwah Wali dan Sufi

Para wali adalah kaum sufi yang berdakwah dengan pendekatan tasawuf. Sikap tawadhu' (rendah hati) dan egaliterlah yang diajarkan. Nama asli mereka yang berbahasa Arab ditanggalkan, diganti dengan nama julukan dari masyarakat yang umumnya berdasar nama daerah. Kebanyakan masyarakat kemudian mengenal nama nama Sunan Ampel, Sunan Drajat, Sunan Giri, Sunan Kudus, Sunan Muria, Sunan Kalijaga, Sunan Gunungjati, Datuk Ri Bandang, Datuk Ri Tiro, dan lain-lain. Bahkan tidak ingat lagi nama asli mereka, kecuali jika sengaja membuka buku sejarah.

Di level lain, masyarakat juga mengenal nama wali menjadi pemimpin masyarakat dengan julukan Pangeran, Raden, Ki Ageng, dan lain-lain. Atau julukan pedesaan semacam "Mbah" atau "Eyang". Nama-nama *laqob* (julukan) seperti Mbah Sambu, Mbah Priok, Eyang Suromenggolo, Raden Santri, dan Pangeran

Seda Lepen, adalah contoh julukan wali yang kebanyakan orang tidak mengetahui siapa nama asli mereka.

Hal itu sekaligus menunjukkan betapa hebatnya dakwah para wali. Mereka –meminjam istlah Gus Dur, telah mempribumikan Islam dalam praktik. Nama dirinya yang berbahasa Arab diganti dengan ucapan bahasa setempat.

Isi ajaran Islam pun disampaikan dengan pendekatan adat. Diantaranya melalui seni ketoprak, wayang kulit, lengkap dengan gending dan karawitan yang diisi nyanyian atau syair berbahasa Jawa. Aksara Arab digunakan, tetapi bahasa tetap Jawa, yang disebut Pegon. Dari situ, Islam menjadi sesuatu yang indah, luwes, dan menyatu dalam suasana batin masyarakat. Mereka berdakwah menggunakan hati, bukan emosi. Mencari simpati, bukan memaki. Sehingga agama yang bermisi memperbaiki akhlak manusia ini diterima dengan senang hati. Tidak ada penolakan atas agama ini kala disampaikan.

Islam yang diajarkan para wali di Nusantara adalah Islam yang memiliki corak dan citra rasa yang berbeda dengan asalnya, di Arab. Diramu dengan cara ramah budaya. Inilah yang disebut sebagai Islam Nusantara. Para wali memanfaatkan budaya yang telah ada. Aneka tradisi dipertahankan dan disesuaikan agar sesuai syariat. Wadahnya diambil, isinya yang diganti.

Tradisi memberi sesaji di pepunden, pohon besar atau sendang, tradisi melarung sesaji di laut, diganti dengan istilah sedekah bumi dan sedekah laut. Dulu doanya memohon kepada dhanyang, diganti diganti dengan berdoa penguasa dhayang, yaitu Allah Swt. Benda yang biasa ditinggal di lokasi upacara karena dianggap akan dimakan sang dhayang, kini dimakan bareng oleh masyarakat sebagai bentuk sedekah. Terciptalah harmoni, kerukunan dan ketentraman masyarakat. Contoh lain, tradisi jagongan di rumah orang meninggal dunia, dahulu diisi permainan dadu bahkan perjudian, diganti dengan Tahlilan. Yaitu membaca Al-Qur’an, dzikir kalimah thoyyibah dan doa yang dihadiahkan untuk si mayit.

Walisongo sukses membuat Islam masuk dalam relung budaya dan relung hati manusia. Sehingga orang Jawa bisa merasakan bahwa Islam itu indah, nikmat dan nyaman. Tidak mencabut mereka dari akar budayanya. Bahkan merasa bahwa Islam memuliakan harga diri mereka, menaikkan martabat mereka yang dulunya berada dalam sistem kasta menjadi setara di hadapan Allah sebagai hamba. Yang membedakan hanya taqwanya.

Orang-orang Nusantara diberi kesan mendalam tentang Islam, kemudian sedikit demi sedikit diberi pengetahuan tentang Islam. Mereka merasakan Islam, dan lalu dibekali pegetahuan elementer Islam dalam syariat. Karena itu, imannya kuat menancap dalam kalbu dan lestari dalam tradisi. Dalam hal ini, para wali bukan sekedar mengajarkan tentang Islam, tetapi membentuk peradaban Islam. Lebih tepatnya peradaban Islam Nusantara. Yang diwariskan bukanlah syariat agama atau tuntunan moral semata, melainkan sebuah sistem nilai kebudayaan Islam.

Berbeda dengan orang-orang modern yang mengaku Islam dan mengklaim berdakwah Islam. Mereka menuding Islam di Indonesia tidak murni, bercampur dengan agama lain atau kepercayaan lain sehingga harus harus dimurnikan menurut kemauan mereka. Aneka tudingan dan hujatan disemburkan. Jargonnya memberantas penyakit TBC: tahayul, bid'ah, churafat). Slogannya kembali ke Al-Qur'an dan hadis, dengan menolak segala kitab karya ulama dan anti madzhab. Puncaknya, tidak mengakui peran para wali serta secara sistematis ingin menghapus sejarah Walisongo.

Makamnya Diziarahi Tiada Henti

Meski para wali telah wafat lebih 500 tahun yang lalu, nama para wali semakin harum, terus dikenang. Makamnya tidak pernah sepi dari para peziarah. Tiada mengenal musim, siang atau malam, kemarau atau penghujan, makam wali tak pernah

sepi dari pengunjung. Misalnya di kota wali, Demak, kompleks makam wali Masjid Agung Demak dan di Kadilangu, setiap hari tak kurang diziarahi 100 rombongan dengan aneka kendaraan. Jumlah pengunjungnya, menurut catatan takmir masjid Agung Demak, per tahun mencapai lebih dari 2 juta orang. Lebih banyak dari pengunjung Candi Borobudur yang merupakan obyek wisata terbanyak dikunjungi di Indonesia. Pantas saja, karena kompleks makam wali buka 24 jam, 7 hari seminggu, tanpa ada libur atau tutup pintu. Sedangkan obyek wisata candi Borobudur hanya buka pagi hingga sore hari.

Wisata religi bernama ziarah wali telah menjadi aktivitas masyarakat Islam. Di setiap desa, ada jamaah pengajian atau jamaah masjid yang suka membuat rombongan ziarah ke makam wali. Karena makam anggota Walisongo tersebar di tiga provinsi, yaitu Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Jawa Barat, maka tour ziarah Walisongo biasanya dilakukan secara berurutan selama 4-7 hari mulai dari Jawa Timur sampai Jawa Barat, maupun arah sebaliknya.

Ramainya pengunjung tak hanya di makam Walisongo. Melainkan juga di makam wali generasi berikutnya. Ramainya peziarah di makam seseorang, adalah bukti bahwa orang yang dimakamkan di situ adalah kekasih Allah, menunjukkan kedudukannya yang tinggi di hati masyarakat, sebagai cermin kedudukannya yang tinggi di mata Gusti Allah. Bukan hanya itu saja, petilasan mereka pun ramai diziarahi. Seperti misalnya Pasujudan Sunan Bonang di Binangun, Lasem, Rembang.

Hal yang paling nyata dari langgengnya dakwah wali adalah kenyataan yang terjadi di makamnya. Di makam *auliyaullah*, semua orang mengaji, membaca Al-Qur'an, berdzikir, beramal soleh dengan mendoakan saudaranya sesama mukmin dan bersilaturahim dengan siapa saja yang hadir. Terbentuklah hubungan batin yang kokoh antar umat.

Para wali yang telah meninggal itu, diyakini bisa memberi berkah rohani dan jasmani. Yang rohani mampu membangkitkan semangat spiritual, yang dengan mengenang

mereka, bisa mendorong *mujahadah* bagi para peziarah. Yang jasmani, keberadaan makam-makam itu juga berkahi kepada masyarakat. Meski sudah lama sekali mereka wafat, di area makam itu masih bisa berkahi untuk mencari rizki, dengan misalnya jual beli, dan lain-lain.

Lihatlah di sekeliling makam wali. Ratusan pedagang berjualan, dan semuanya mendapat rejeki dari keberadaan makam tersebut. Dari makam itu pula, berkembang rantai ekonomi *suplay and demand*. Ada penyedia jasa wisata religi, angkutan bus, sopir dan kernet, pengusaha travel, tukang ojek, tukang becak, tukang pijat, juga percetakan buku dan lain-lainnya. Bahkan pengemis dan kaum faqir yang mendapat rejeki dari keberadaan makam wali.

Bandingkan dengan para *dai* masa kini. Mereka masih hidup dan terus berdakwah tepi belum tentu bisa mengajak orang mau mengaji. Sementara para wali, meski telah ratusan tahun wafat, masih bisa mengajak orang untuk mengaji. Mengaji "bersama" sang wali di kuburannya. Alih-alih, mungkin para isekarang justru membikin orang malas mengaji karena isi dakwahnya tidak memberi efek apa-apa bagi perbaikan iman. Alih-alih memberi rejeki untuk masyarakat, mereka ini justru sering menjadi beban masyarakat.

Lebih buruk lagi, ada orang mengaku *dai*, menahbiskan diri sedang berdakwah, tetapi ucapannya penuh hujatan dan cercaan. Pidatonya hanya berisi umpatan dan caci maki. Menuding pihak sana *bid'ah*, pihak sini sesat, syirik bahkan kafir. Hasilnya, kaum radikal dan teroris. Fenomena mutakhir ini sungguh memprihatinkan, ada golongan orang begitu getol melontarkan tudingan sangat buruk kepada sesama umat Islam. Menghina dan merendahkan tiada jeda. Menyalahkan dan menyesat-nyesatkan tiada lelahnya.

Bisa diibaratkan, para wali dahulu meng-Islamkan orang-orang yang belum Islam, namun para dai sekarang justru mengkafirkan umat Islam. *Naudzubillahi min dzalik*. Masyarakat berlindung kepada Allah dari perkara tersebut.

Karomah dan Para Wali

Seseorang yang berjuang, pasti dikenang. Orang-orang yang berjasa besar bagi masyarakat, pasti selalu diingat. Gusti Allah memang mengangkat derajat hamba-Nya yang berjuang dan memberi manfaat besar di jalan-Nya. Salah satu cara Allah mengangkat derajat orang yang dimuliakan, itu adalah dengan memberi *karomah* (keramat; kehormatan) di banding orang biasa.

Para wali diberi karomah oleh Allah baik ketika masih hidup maupun setelah wafat mereka. Benda-benda buatan para wali pun banyak yang diberkahi dengan karomah. Sumur yang tidak pernah kering, adalah contoh barang tinggalan wali yang mendapat karomah dari Allah *Subhanahu wa Taala*.

Adapun karomah para wali sendiri, banyak yang masih bisa dirasakan di makamnya. Contohnya, di kecamatan Sayung, Kabupaten Demak, ada makam yang terapung alias tidak tergenang air, meskipun kawasan di sekitar makam sudah tenggelam oleh air laut pasang (rob). Makam itu adalah makam Syekh Abdullah Mudzakir atau biasa disebut Mbah Mundakir.

Terletak 1,5 kilometer dari pinggir pantai Sayung, Demak, makam di lahan seluas 30 meter persegi ini setiap hari dikelilingi air laut, karena Dukuh Tambaksari dan Dukuh Pandansari di Desa Bedono yang dulu pernah ada, telah hilang dan menyisakan genangan air laut. Sehingga praktis makam yang dulu di dalam kampung padat penduduk, kini tinggal sendiri namun tetap bisa diziarahi. Makam itu bisa "mengapung" seolah tidak bisa tenggelam oleh air laut. Meski air pasang, makam tetap ada dan terlihat dari daratan pantai Sayung. Tidak tenggelam.

Banyak sekali contoh karomah di makam wali, sehingga masyakarat semakin meyakini bukti kekuasaan Allah atas makhluknya yang memeliki kedudukan lebih, karena kualitas spiritual mereka. Tak hanya keramatnya yang bersifat peninggalan. Dengan keramatnya tersebut, para juga wali masih *ngopeni* daerahnya, masih perhatian pada negerinya. Buktinya,

banyak sekali kejadian pemimpin formal maupun non formal (kiai atau semacamnya) yang "dipanggil" oleh sang wali (ruh sang wali) untuk diberi pesan penting di makamnya, untuk kebaikan wilayahnya atau negeranya.

Diantaranya, contoh yang lain, pada tahun 2000, setelah membuka Muktamar I Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) di Surabaya, sekitar pukul 17.30 WIB, pada hari Minggu, Presiden KH Abdurrahman Wahid ziarah ke makam Syaikh Damanhuri di Batu Ampar, Kabupaten Pamekasan Madura. Selain Presiden dan Ibu Negara Ny Sinta Nuriyah, sejumlah menteri tampak hadir. Mereka, antara lain, Menkop Dr H Zarkazih Nur dan Menhutbun Dr Nurmahmudi Ismail, MSc, serta Gubernur Jatim H Imam Oetomo, Kapolda Jatim Mayjen Pol Drs Da'i Bachtiar, S.H., dan Pangdam V/Brawijaya Mayjen TNI Sudi Silalahi.

Begitu Presiden dan Ibu Negara memasuki lokasi ziarah, mereka langsung menuju makam Syaikh Damanhuri, untuk membaca tahlil dan berdoa bersama sekitar setengah jam. Setelah itu, Gus Dur menuju kediaman putera Syaikh Damanhuri, KH Romli Damanhuri. Selama satu jam, Gus Dur menjelaskan kepada hadirin soal kedatangannya ke makam Syaikh Damanhuri tersebut.

Menurut Gus Dur, ia datang ke "Batu Ampar" setelah diberitahu oleh seorang *waliyullah* dari Aceh, Abu Ulailah. Padahal, di Madura ada tiga tempat makam *auliya*, yaitu makam KH. Kholil di Demangan Bangkalan, makam "Batu Ampar" Pamekasan, dan makam Sayyid Yusuf di Pulau Talangu Sumenep. "Beliau meminta saya ke sini, untuk mencari barokah agar keutuhan Indonesia terjamin," kata Gus Dur.

Ada juga cerita tentang Gus Dur yang selama hidupnya, dia pernah mengaku, sekali bisa berdialog dengan orang yang telah meninggal. Orang yang diajak bicara pun bukan orang sembarangan, yaitu Sunan Kalijaga. Gus Dur saat itu diminta mencari surban hadiah Walisongo. Sunan Kalijaga adalah salah seorang wali yang menyebarkan agama Islam di pulau Jawa. Selain mendapat amalan doa, Gus Dur menerima nasihat dari

Sunan Kalijaga. Apa nasihat itu? Selaku presiden, Gus Dur diminta tak perlu khawatir menghadapi apa pun.

Berawal dari perintah salah seorang waliyullah dari Aceh yang diterima Gus Dur agar menghadap Sunan Kalijaga, Ia diminta mengajak KH Abdullah Sidiq, kiai yang dikenal linuwih (punya kebelebihan spiritual) dari Kandat, Kediri, dia masuk ke makam Sunan Kalijaga. Karena itu pada hari Kamis malam, Gus Dur masuk ke makam Sunan Kalijaga, di Demak berdua dengan KH Abdullah Sidiq. Pintu makam kemudian ditutup. Sesaat kemudian, dari dalam makam terdengar suara, selanjutnya terjadi dialog antara Gus Dur dengan Sunan Kalijaga.

"Cucuku Abdurrahman, kamu percaya tidak kepada Abdullah Sidiq," tanya suara dari dalam kuburan tersebut sebagaimana ditirukan kembali Gus Dur.

"Ya, mbah, saya percaya," jawab Gus Dur singkat.

"Itu, *minal Aulia*, kata beliau (maksudnya Sunan Kalijaga) jangan khawatir mengahadapi apapun," ujar Gus Dur menirukan suara tersebut.

Selanjutnya Gus Dur diberi amalan doa: *Yaa ayuhallazdiina aamanuu kunuu qawwamuuna bil qisthi syuhadaa`a alannasi walau alaa anfusikum* (Tegakkan keadilan dan kesaksian yang benar). "Pegangan kamu, harus dibaca tiap hari," lanjut suara itu menggemma.

"Alhamdulillah," jawab Gus Dur.

Kemudian Sunan Kalijaga melanjutkan pesan agar Gus Dur malam itu juga berangkat ke Tebu Ireng, Jombang. Gus Dur diminta mengambil surban pemberian Walisongo yang dibawa ibunya. Surban itu didapat ibu kandung Gus Dur saat NU baru didirikan.

"Jadi NU ini didirikan bukan untuk mencari apa-apa. Tetapi untuk menjaga kesatuan dan persatuan," jelas Gus Dur. Ditambahkan, dalam dialog itu, Sunan Kalijaga mengatakan jika Gus Dur memperoleh sesuatu yang sifatnya fisik -- berupa surban -- harus diterima. Tapi kalau tidak mendapat apa-apa berarti ia diberi simbolik, hanya saja harus diambil di Kediri.

Mendapat pesan seperti itu, Gus Dur menuju ke Tebu Ireng. "Ternyata surbannya tak ada di Tebu Ireng. Saya dibisiki Kiai Abdullah Sidiq, surban diambil di Kediri, tempat Kiai Abdullah Sidiq," katanya.

Cerita-cerita di atas memberikan contoh tentang masalah keyakinan adanya karomah di kalangan para wali. Karomah adalah keistimewaan dari Allah. Derajatnya di bawah Nabi dan Rasul yang memiliki mukjizat. Karomah itu muncul akibat kedekatannya kepada Allah, yang dicerminkan pada dzikirnnya yang langgeng, pelayanannya kepada umat, sikapnya yang penyayang, dan lain-lain. Masyarakat mengetahui karomah-karomah demikian, dan karenanya, mereka *ngalap berkah* datang ke makam untuk meohon kepada Allah agar memperoleh pertolongan dalam hidupnya, dengan hajat yang macam-macam.

Tradisi *Ngalap Berkah*

Mengapa masyarakat Isnus senang berziarah ke makam wali? Mengapa makam-makam wali didatangi dan dihormati? Apa yang mereka cari? Barokah? Benarkah para wali mampu memberi barokah?

Sesungguhnya para wali tidak memberikan *barokah*, tambahnya kebaikan dalam hidup seseorang. Gusti Allah-lah yang memberi barokah melalui ilmu para wali, yang ilmunya itu masih ada di sekitar makam maupun di daerah di mana sang wali dimakamkan. Ilmu yang diwarisi secara sambung-menyambung oleh para murid, para santri, dan umat Islam pada umumnya hingga kini. Ilmu tentang keimanan, tentang kemasyarakatan, tentang bercocok tanam dan lain sebagainya.

Ada dasar yang sering dijadikan acuan, di antaranya: *"Barang siapa berziarah ke kuburan saya, seakan-akan ziarah ketika saya masih hidup"*. Itulah salah satu hadits Rasulullah Saw .yang tertuang di kitab *Syawahidul Haq* (kesaksian-kesaksian kebenaran). Begitu juga di masyarakat, diyakini soal *Hayatun*

Tarzakiyyah, arwah benar-benar hidup. Dengan dasar itu, bila ke makam orang-orang saleh, ulama atau wali, maka perlu mengucapkan salam. Karena mereka itu 'hidup', dan bisa membalas jawaban salam yang dilontarkan.

Selain itu, para wali akan ikut membantu mengamini siapa yang datang mendoakan, dan berdoa untuk kepentingan dirinya. Bila doa yang dibantu dorongan ruh orang saleh seperti wali itu menembus ke langit, maka apa yang diinginkan si peziarah bakal terkabul. Di situlah barokah Allah turun. Kedamaian dan ketentraman pun menyertai para peziarah, sekembali ke rumah masing-masing.

Para ulama menjelaskan, ruh orang-orang yang telah meninggal, terutama orang saleh atau mendapat hidayah Allah, dapat diajak komunikasi. Ada dua hal yang sering terjadi. Yakni lewat mimpi maupun langsung. Hanya saja, yang bisa komunikasi langsung ini agak sulit, karena banyak halangan dan *hijab*. Bila mampu menembusnya, tentunya tidak sulit berkomunikasi dengan ruh orang saleh yang telah meninggal.

Bagi mereka yang mampu menjaga iman, maka ziarah ke makam seorang wali atau orang saleh akan mempertebal iman. Pikiran maupun jiwa bisa tenang. Merasakan adanya kedamaian. Jawaban paling sederhana mengapa orang yang pernah ziarah kembali ziarah lagi dan terus-menerus berziarah sehingga menjadi hobi, adalah adanya barokah tersebut. Ada manfaat yang didapatkan. Anugerah Allah dirasa telah didapatkan, sehingga perlu bersyukur dengan ziarah ke makam kekasih Allah.

Setiap kali ziarah hatinya tentang, pikirannya jadi *padhang*, merasa persoalan hidupnya jadi hilang, karena solusi selalu datang, maka mereka pun kembali *ngalap berkah* di makam wali.

Amalan Sunnah

Masyarakat mendatangi orang-orang saleh dan para ulama sepuh dengan tujuan *tabarruk* (mencari berkah). Para ulama

dan orang saleh memang ada barokahnya. Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda:

"Dari Ibn Abbas radhiyallahu 'anhu, Rasulullah Saw. bersabda: "Berkah Allah bersama orang-orang besar di antara kamu." (HR. Ibn Hibban (1912), Abu Nu'aim dalam al-Hilyah (8/172), al-Hakim dalam al-Mustadrak (1/62) dan al-Dhiya' dalam al-Mukhtarah (64/35/2). Al-Hakim berkata, hadits ini shahih sesuai kriteria al-Bukhari, dan al-Dzahabi menyetujuinya.)

Al-Imam al-Munawi menjelaskan dalam *Faidh al-Qadir*, bahwa hadits tersebut mendorong masyarakat mencari berkah Allah *subhanahu wa ta'ala* dari orang-orang besar dengan memuliakan dan mengagungkan mereka. Orang besar di sini bisa dalam artian besar ilmunya seperti para ulama, atau kesalehannya seperti orang-orang saleh. Bisa pula, besar dalam segi usia, seperti orang-orang yang lebih tua.

Di antara amal yang dapat mendekatkan seseorang kepada Allah SWT adalah ziarah makam para nabi atau para wali. Baik ziarah tersebut dilakukan dengan tujuan mengucapkan salam kepada mereka, membacakan/menghadiahkan Bacaan Qur'an, Sholawat atau karena tujuan *tabarruk* (*ngalap barokah*) dengan berziarah ke makam mereka.

Ada orang yang menuding peziarah sebagai penyembah kuburan. Diolok dengan sebutan *kuburiyun*. Ziarah wali sebagai dianggap perbuatan syirik, itu jelas keliru. Ia tidak punya dalil, baik dari al-Qur'an maupun dari hadits Nabi.

Dalil pertama, sebuah hadits: *"Sesungguhnya Nabi Musa berkata, "Ya Allah, dekatkanlah aku kepada tanah suci sejauh satu lemparan dengan batu." Nabi Saw. bersabda: "Demi Allah, seandainya aku ada disampingnya, tentu aku beritahu kalian letak makam Musa, yaitu di tepi jalan di sebelah bukit pasir merah."* Menjelaskan maksud hadits tersebut, al-Hafizh al-'Iraqi berkata: "Hadits tersebut menjelaskan anjuran mengetahui makam orang-orang saleh untuk dizarahi dan dipenuhi haknya. Nabi Saw. telah menyebutkan tanda-tanda makam Nabi Musa yaitu pada makam yang sekarang dikenal masyarakat sebagai

makam beliau. Yang jelas, tempat tersebut adalah makam yang ditunjukkan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*." (*Tharh al-Tatsrib*, III: 303).

Pada dasarnya ziarah kubur itu sunnat dan ada pahalanya. Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda: *"Rasulullah Saw. bersabda: "Dulu aku melarang kamu ziarah kubur. Sekarang ziarahlah."* (HR. Muslim); dalam satu riwayat disebutkan, *"Barangsiapa yang hendak ziarah kubur maka ziarahlah, karena hal tersebut dapat mengingatkan masyarakat pada akhirat." (Riyadh al-Shalihin,* bab 66*).*

Di sini mungkin ada yang bertanya, adakah dalil yang menunjukkan bolehnya ziarah kubur dengan tujuan *tabarruk* dan *tawassul*? Sebagaimana dimaklumi, *tabarruk* itu punya makna keinginan mendapat berkah dari Allah Swt. dengan berziarah ke makam nabi atau wali. Para nabi itu meskipun telah pindah ke alam *barzakh*, hakekatnya mereka masih hidup. Dengan demikian, tidak mustahil apabila mereka merasakan datangnya orang yang ziarah, maka mereka akan mendoakan peziarah itu kepada Allah Swt. Rasulullah Saw. bersabda:

"Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda: "Para nabi itu hidup di alam kubur mereka seraya menunaikan shalat." (HR. al-Baihaqi dalam *Hayat al-Anbiya'*).

Sebagai penegasan bahwa Nabi Saw. yang telah wafat, dapat mendoakan orang yang masih hidup, adalah hadits berikut ini:

"Dari Abdullah bin Mas'ud RA, Rasulullah Saw. bersabda: "Hidupku lebih baik bagi kalian. Kalian berbuat sesuatu, aku dapat menjelaskan hukumnya. Wafatku juga lebih baik bagi kalian. Apabila aku wafat, maka amal perbuatan kalian ditampakkan kepadaku. Apabila aku melihat amal baik kalian, aku akan memuji kepada Allah. Dan apabila aku melihat sebaliknya, maka aku memintakan ampun kalian kepada Allah." (HR. al-Bazzar, No. 1925).

Karena keyakinan bahwa para nabi itu masih hidup di alam kubur mereka, kaum salaf sejak generasi sahabat melakukan *tabarruk* dengan Nabi Saw. setelah beliau wafat. Hakekat bahwa

para nabi dan orang saleh itu masih hidup di alam kubur, sehingga para peziarah dapat bertabarruk dan bertawassul dengan mereka.

Al-Hafizh Abu Bakar al-Baihaqi berkata hingga dari Malik al-Dar, bendahara pangan Khalifah Umar bin al-Khaththab, bahwa musim paceklik melanda kaum Muslimin pada masa Khalifah Umar. Maka seorang sahabat (yaitu Bilal bin al-Harits al-Muzani) mendatangi makam Rasulullah Saw. dan mengatakan: "Hai Rasulullah, mohonkanlah hujan kepada Allah untuk umatmu karena sungguh mereka benar-benar telah binasa". Kemudian orang ini bermimpi bertemu dengan *Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam* dan beliau berkata kepadanya: "Sampaikan salamku kepada Umar dan beritahukan bahwa hujan akan turun untuk mereka, dan katakan kepadanya "bersungguh-sungguhlah melayani umat". Kemudian sahabat tersebut datang kepada Umar dan memberitahukan apa yang dilakukannya dan mimpi yang dialaminya. Lalu Umar menangis dan mengatakan: "Ya Allah, saya akan kerahkan semua upayaku kecuali yang aku tidak mampu". Sanad hadits ini shahih.

Apabila hadits di atas dicermati dengan seksama, maka akan dapat dipahami bahwa sahabat Bilal bin al-Harits al-Muzani radhiyallahu 'anhu tersebut datang ke makam Rasulullah Saw. dengan tujuan tabarruk, bukan tujuan mengucapkan salam. Kemudian ketika laki-laki itu melaporkan kepada Sayidina Umar radhiyallahu 'anhu, ternyata Umar radhiyallahu 'anhu tidak menyalahkannya. Sayidina Umar radhiyallahu 'anhu juga tidak berkata kepada laki-laki itu, "Perbuatanmu ini syirik", atau berkata, "Mengapa kamu pergi ke makam Rasul shallallahu alaihi wa sallam untuk tujuan tabarruk, sedangkan beliau telah wafat dan tidak bisa bermanfaat bagimu". Hal ini menjadi bukti bahwa bertabarruk dengan para nabi dan wali dengan berziarah ke makam mereka, itu telah dilakukan oleh kaum salaf sejak generasi sahabat, tabi'in dan penerusnya.

Tuntunan *Ngalap Berkah*

Berkah artinya adalah bertambah dan berkembang. Sedangkan dalam terminologi bahasa berkah berarti bertambahnya kebaikan. Jadi *tabaruk* atau yang biasa masyarakat katakan sebagai *ngalap berkah* adalah mengharap tambahan kebaikan dari Allah dengan perantara ruang, waktu, makhluk hidup dan bahkan benda mati.

Dari pengertian ini masyarakat ketahui bahwa tabaruk pada dasarnya adalah salah satu bentuk pengagungan kepada Allah dengan cara mengagungkan sesuatu yang Allah jadikan hal yang agung.

Jadi, berkah mutlak milik Allah Swt. *Ngalap berkah* kepada orang yang dekat kepada Allah Swt, yakni kepada orang yang telah mendapatkan berkah dari Allah, sehingga hidupnya berkah, banyak amalnya. Selain hidupnya berkah, ilmu yang di ajarkan juga membawa berkah. Terbukti dengan banyaknya murid yang mengikuti jejaknya, dan murid itu pun mengajarkan ilmunya kepada murid-mridnya, dan seterusnya. Karena itulah kalau berzarah kepada para wali, tujuan yang utama belajar mengoreksi diri atau intropeksi.

Agar ziarah ke makam wali benar-benar untuk mencari barakah, berikut tuntunan *ngalap berkah*: masyarakat patut merenung tentang pemilik makam yang masyarakat ziarahi. Meski sudah dikubur, beliau tetap mendapat kehormatan dari keluarga, para murid serta umat Islam, dikunjungi dan didoakan; dan masyarakat harus ingat, ketika melihat makam tersebut, masyarakat juga sadar bahwa masyarakat juga nantinya akan menumui ajal, sebagaimana pemilik makam itu. Jadi, yang terpenting, apakah masyarakat sudah menyiapkan bekal untuk menuju alam akhirat.

Ketika di makam itu, bacalah Al Quran, dzikrullah dan shalawat. Pahala-pahala bacaan itu semoga menjadi penyebab turunnya rahmat Allah Swt. Diharapkan, pahala bacaan itu akan

menambah pahala kepada orang yang diziarahi, dan nantinya juga akan mengalirkan pahala kepada yang menziarahinya.

Makna dan Dalil *Ngalap Berkah*

"Berkah" atau "*al-barakah*" bila masyarakat pelajari dengan sebenarnya, baik melalui ilmu bahasa Arab atau melalui dalil-dalil dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, niscaya masyarakat akan mendapatkan, bahwa "*al barakah*" memiliki kandungan dan pemahaman yang sangat luas dan agung. Imam an-Nawawi berkata, "Asal makna keberkahan ialah kebaikan yang banyak dan abadi." (*Syarah Shahih Muslim* oleh an-Nawawi, 1: 225).

Adapun bila ditinjau melalui dalil-dalil dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, maka "*al-barakah*" memiliki makna dan perwujudan yang tidak jauh berbeda dari makna "*al-barakah*" dalam ilmu bahasa.

Ngalap berkah alias *tabarruk* yang dilakoni mayoritas kaum muslimin, sesungguhnya telah ada contohnya sejak masa Nabi Muhammad. Aneka cara *ngalap berkah*, tidak hanya ziarah, ada kisah dan dalilnya berikut ini:

1. ***Tabarruk*** **dengan tanah atau pasir makam seorang wali**

Al-Imam Ahmad bin Yahya al-Wansyarisi al-Maliki (wafat tahun 914 H) berkata yang artinya: Ahmad bin Bakut ditanya tentang tanah makam yang dibawa oleh orang-orang karena tujuan tabaruk apakah boleh atau dilarang? Lalu beliau menjawab: "Hal tersebut boleh. Orang-orang (umat Islam), selalu bertabaruk dengan makam para ulama, syuhada dan orang shaleh. Orang-orang selalu membawa tanah/debu makam Sayyidina Hamzah bin Abdul Mutthalib sejak masa lampau. Apabila telah tetap bahwa tanah makam Sayyidina Hamzah selalu dibawa sejak masa silam, maka bagaimana mungkin para ulama Madinah akan bersepakat mendiamkan bid'ah yang diharamkan ini? Ini jauh dari kemungkinan. Aku berkata: "Termasuk bagian hukum

boleh ini, adalah pengamalan orang kebanyakan yang berlaku, berupa membawa tanah makam Syaikh Abu Yi'za dan tanah makam Syaikh Abu Ghalib an-Naisaburi untuk kesembuhan dari banyak penyakit dan bisul yang sulit disembuhkan."

Dalil diatas menunjukkan bolehnya membawa tanah makam untuk tabaruk

2. Hadits Aisyah *radhiyallahu 'anha*:

Dari Aisyah *radhiyallahu 'anha*, bahwa Rasulullah Saw., apabila seseorang mengeluhkan sakit kepada beliau, atau pada dirinya terdapat bisul dan luka, maka Nabi Saw. berkata, dengan jari-jarinya begini, dan meletakkan telunjuknya ke tanah kemudian mengangkatnya: "Dengan nama Allah, tanah bumi masyarakat, dengan ludah sebagian masyarakat, agar supaya orang masyarakat yang sakit disembuhkan oleh sebabnya, dengan restu Tuhan masyarakat." HR Bukhari dan Muslim

Hadis tersebut juga menunjukkan bertabaruk dengan tanah kuburan para auliya dan orang shaleh.

3. Hadits Abu Ayyub al-Anshari *radhiyallahu 'anhu*

Dawud bin Abi Shalih berkata: "Pada suatu hari Marwan datang, lalu menemukan seorang laki-laki menaruh wajahnya di atas makam Nabi Saw.. Marwan berkata: "Tahukan kamu, apa yang kamu perbuat?" Lalu laki-laki tersebut menghadapnya, ternyata ia sahabat Abu Ayyub. Lalu ia menjawab: "Ya, aku mendatangi Rasulullah Saw., bukan mendatangi batu. Aku mendengar Rasulullah Saw. bersabda: "Jangan tangisi agama apabila diurus oleh ahlinya. Akan tetapi tangisilah agama apabila diurus oleh bukan ahlinya."

Dalam hadits di atas, sahabat Abu Ayyub al-Anshari radhiyallahu 'anhu bertabaruk dengan mencium makam Nabi Saw.

1. Sahabat Abdullah bin Umar radhiyallahu 'anhuma meletakkan tangan kanannya ke makam Nabi Saw. setiap datang dari perjalanan.
2. Muhammad bin al-Munkadir, ulama terkemuka generasi tabi'in meletakkan pipinya ke makam Nabi Saw. ketika tidak bisa berkata-kata.

Al-Hafizh Ibnu Asakir dan al-Dzahabi meriwayatkan: "Ismail bin Ya'qub al-Taimi berkata: "Muhammad bin al-Munkadir duduk bersama murid-muridnya. Lalu ia tidak bisa berbicara. Lalu ia berdiri, sehingga menaruh pipinya ke makam Nabi Saw. Lalu ia kembali. Lalu ia ditegur karena perbuatannya itu. Ia berkata: "Aku terkena penyakit yang berbahaya. Apabila aku rasakan hal itu, aku beristighatsah dengan makam Nabi Saw." Ia sering mendatangi suatu tempat di Masjid Nabi Saw. pada waktu sahur, berguling-guling dan tidur miring di situ. Lalu ditanya tentang hal tersebut. Ia menjawab: "Aku pernah melihat Rasulullah di tempat ini." Aku mengira, ia melihatnya dalam mimpi".

"Dari Nafi', bahwa apabila Ibnu Umar datang dari suatu perjalanan, ia menunaikan shalat dua raka'at di Masjid, lalu mendatangi Nabi Saw., lalu meletakkan tangan kanannya ke makam Nabi Saw. dan membelakangi kiblat, kemudian mengucapkan salam kepada Nabi Saw., kemudian kepada Abu Bakar dan Umar radhiyallahu 'anhuma".

4. Al-Hafizh al-Sakhawi al-Syafi'i meriwayatkan:

"Yahya bin al-Hasan bin Ja'far berkata dalam kitabnya *Akhbar al-Madinah*: "Aku belum pernah melihat orang yang lebih utama dari al-Husain bin Abdullah di antara kami ahlul-bait. Kebiasaannya, apabila ia merasakan sakit pada sebagian tubuhnya, ia membuka kerikil dari batu yang di rumah Fathimah al-Zahra yang menempel ke makam Nabi Saw. yang mulia. Lalu ia mengusapkannya."

4. Al-Imam Ahmad bin Hanbal, pendiri madzhab Hanbali membolehkan tabaruk

Abdullah, putra al-Imam Ahmad bin Hanbal meriwayatkan: "Aku bertanya kepada ayahku tentang laki-laki yang menyentuh mimbar Nabi Saw., ia bertabaruk dengan menyentuhnya dan menciumnya, dan ia melakukan hal yang sama ke makam Nabi Saw. atau yang sesamanya, ia bertujuan mendekatkan diri kepada Allah dengan hal tersebut. Beliau menjawab: "Tidak apa-apa".

1. Imam Ahmad Bin Hanbal Juga *Ngalap Berkah*

Syeikh Abdullah putra Imam Ahmad bin Hanbal mengatakan: "Saya melihat ayah (Imam Ahmad bin Hanbal) mengambil sehelai rambut dari rambut Nabi Saw. lalu meletakkan pada mulutnya seraya menciumi rambut tersebut. Saya pernah melihat ayah meletakkan rambut itu pada matanya, mencelupkan rambut tersebut ke dalam air dan meminumnya serta memohon kesembuhan dengannya. Saya juga lihat ayah mengambil mangkuk Nabi Saw. lalu membasuhnya dalam sebuah wadah kemudian meminumnya. Saya lihat ayah juga minum air zam-zam guna memohon kesembuhan dengannya dan mengusapkannya pada kedua tangan dan wajahnya.

Imam Addzahabi berkata, "Dimanakah orang yang ekstrem dan berani mengingkari amalan Imam Ahmad bin Hanbal, padahal telah terbukti bahwa Abdullah bertanya kepada ayahnya tentang orang yang menyentuh mimbar Nabi Saw. dan menyentuh kamar Nabi Saw. (Al-Hujrah Al-Nabawiyyah)? Lalu ayahnya menjawab, "Saya menilai hal ini tak apa-apa." Semoga Allah melindungi masyarakat dan kalian dari pandangan kaum khawarij maupun tuduhan bid'ah (dalam *Siyaru A'lami Al-Nubala'*)

Di samping itu, berdasarkan hadis-hadis sahih ziarah kubur adalah sunah. Jika ziarah kubur sunah, maka melakukan perjalanan untuk ziarah kubur juga sudah pasti sunnah. Bahkan Rasulullah Saw. sendiri melakukan ziarah secara rutin (setiap tahun) ke makam syuhada yang gugur saat perang Uhud di Makkah Ada sebuah riwayat soal ini: "Diriwayatkan dari Muhammad bin Ibrahim al-Taimi, ia berkata: Rasulullah Saw. mendatangi kuburan Syuhada tiap awal tahun dan beliau bersabda: Salam damai bagi kalian dengan kesabaran kalian. Maka alangkah baiknya tempat kesudahan itu (QS. al-Ra'd ayat 24). Abu Bakar, Umar dan Utsman juga melakukan hal yang sama"

Dari pelbagai argumen tersebut, karena itulah kaum muslimin langsung bereaksi keras kala PT Macanan Jaya Cemerlang Klaten atas proyek dari Kementerian Agama RI pada 2014 lalu menerbitkan buku pegangan guru Sejarah Kebudayaan Islam (SKI) Kurikulum 2013 untuk Kelas VII Madrasah Tsanawiyah yang dinilai melecehkan umat Islam, karena menyebut kuburan para wali sebagai berhala. Penulisan itu dianggap penghinaan terhadap umat Islam yang menganggap wali merupakan panutan. Kata-kata makam wali yang diidentikkan dengan berhala sangat menyakiti hati umat Islam.

Ziarah dan Perlawanan Moral

Menurut Sunan Ampel ada tujuh manfaat ziarah kubur. *Pertama,* ziarah akan menjadikan seseorang mengingat kematian. Karena ingat bakal mati, sehingga semasa hidupnya akan selalu ingat kepada Allah dan tidak akan menjalankan maksiat serta berperilaku sombong di muka bumi. Karena pada akhirnya manusia itu tidak berdaya setelah menghadapi maut.

Kedua, sebagai pelajaran sejarah, yaitu meneladani para wali dalam menjalankan ibadah kepada Allah dan menyebarkan ajaran Islam di tengah-tengah masyarakat.

Ketiga, berdo'a di sekitar makam orang-orang saleh atau wali itu memiliki nilai *mustajabah* atau mudah dikabulkan oleh Allah. Praktik do'a di makam para wali ini pernah dilakukan oleh Syekh Abdulqadir Jaelani, Syekh Jalaluddin Rumi, dan para sufi di masa lampau. Ruh para *waliyullah* sesungguhnya diberi keistimewaan oleh Allah sehingga bisa pergi kemana-mana, termasuk berwujud manusia sempurna pada suatu waktu juga ikut mendo'akan dan mengamini do'a orang-orang yang bertawasul kepadanya.

Keempat, memberikan ketenangan hati ketika berada di makam para wali saat berzikir. Sudah ribuan orang merasakan ada ketentraman hati saat berzikir di sekitar makam Walisongo. Oleh karena itu, banyak orang yang hampir tiap tahun selalu berziarah ke makam *waliullah* untuk menenteramkan hati.

Kelima, membangkitkan semangat untuk semakin meningkatkan taqwa kepada Allah. Cukup banyak orang yang hidupnya penuh dengan dosa, setelah sering berziarah di makam, perilakunya berubah dan menjadi orang yang baik.

Keenam, untuk masa sekarang, manfaat ziarah ke makam Walisongo, pertama untuk latihan sebelun keberangkatan ziarah ke tanah suci Makkah dan Madinah. Sehingga nantinya ketika menunaikan ibadah haji atau umrah bisa khusuk dan khidmat.

Ketujuh, meningkatkan spiritual. Sehingga tidak akan mengalami kekeringan rohani dalam menjalani kehidupan yang semakin kompleks. Kemudian hidup semakin ceria untuk menatap masa depan yang penuh dengan optimisme.

Ziarah ke makam para wali yang merupakan tradisi di dalam masyarakat Isnus, selain memberikan manfaat di atas, juga menjadi pilar dalam gerakan kultural Isnus. Ziarah demikian, bukan saja soal dipandang memberi manfaat, tetapi juga dilakukan sebagai bentuk dari perlawanan moral, peneguhan moral, dan pembeningan moral dalam laku. Itu dilakukan para orang-orang *waskita* sebagai kritik terhadap simbol-simbol politik kekuasaan yang sering mempertontonkan

kedzaliman. Mengadu kepada Allah lewat tetirah ke makam-makam, merupakan perlawanan moral yang ampuh untuk mendaurulang, merefleksikan diri, ber-*tafakkur*, dan mengolah keseimbangan batin, sebelum akhirnya melakukan gerakan-gerakan kembali di tengah masyarakat.

Secara tidak langsung, tradisi ziarah kubur itu menetralisir berbagai bentuk radikalisme yang menghilangkan dimensi budaya untuk bertautan dengan teks-teks keagamaan. Di tengah arus wahabisasi yang mulai masuk ke level lokalitas, tradisi ini mampu menjadi benteng di tingkat lokal. Dalam konteks itulah NU, ketika mengembangkan Isnus, tidak hanya ingin memelihara komunitas kulturalnya, tetapi sekaligus menetralisir berbagai bentuk anasir yang ingin meggusur kekuatan Islam yang berdialektika dengan potensi budaya dan karakter lokal. []

Bagian 8

Syaikhona Kholil, Teknologi Pelayaran dan Penyebaran Islam Nusantara

Bagian ini ingin menjelaskan sumbu utama untuk melihat secara lebih dalam dinamika perkembangan Isnus. Fokusnya melihat kembali jejak historis, arkeologis dan sosiologis khazanah perdagangan melalui pelayaran sejak abad 7 dan abad 8 yang mempertemukan hubungan dagang laut antara Kekhalifahan Umayah (660-749 M) di Asia Barat, dinasti T'ang (618-907 M) di Asia Timur, dan Kerajaan Sriwijaya (7-14 M) di Asia Tenggara (Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi* Islam *Nusantara,* 2009, hlm. 72). Jalur perdagangan laut yang mulai ramai sejak abad itu memberi jalan bagi berkembangnya pusat perekonomian dan kebudayaan lainnya, utamanya adalah proses menyebarnya Islam sebagai agama yang mulai diterima sebagai keyakinan oleh masyarakat Nusantara.

Intensitas persentuhan para pedagang muslim dengan penduduk setempat memungkinkan persemaian keberagamaan itu terjalin, tak heran bila pada abad 13 M, sudah muncul kerajaan Islam pertama Samuderai Pasai yang secara geografis berdekatan dengan Malaka. Malaka sebagai pusat pelabuhan, kala itu menjadi persinggahan para saudagar India, Persia, Tiongkok, Arab dan Eropa yang akan masuk ke Nusantara. Dari pelabuhan Malaka

inilah, proses perniagaan melalui pelayaran yang beriringan dengan Islamisasi masuk ke pantai utara Pulau Jawa seperti Sunda Kelapa, Banten, Jepara, Tuban, Gresik, Surabaya dan Madura serta beberapa pulau lainnya di Indonesia.

Tulisan ini tidak bermaksud mengurai tema besar pernak pernih Islam Nusantara sebagaimana konteks di atas, yang ingin diurai hanyalah potongan kecil dari tema besar di atas terkait dengan jejak seorang ulama' kharismatik yang memiliki pengaruh sentral dalam tradisi keagamaan NU yang tidak banyak diketahui orang, terkait perannya dalam melanjutkan tradisi pelayaran yang sangat bersentuhan pula dengan perkembangan tradisi keberagamaan. Ulama' kharismatik itu adalah Kiai Kholil atau yang populer di dalam masyarakat Madura dengan sebutan Syaikhona Kholil.

Jejak Kultural Pelayaran

Kiai Kholil Bangkalan (1819-1925) dikenal sebagai guru berbagai kiai berpengaruh di Jawa, diantaranya adalah para pendiri *Nahdlatul Ulama'* (NU), seperti Kiai Hasyim Asy'ari, Kiai Wahab Hasbullah dan lainnya. Berbagai literatur seputar sejarah NU menyebutkan, bahwasannya dalam proses awal rencana pendirian NU, peran Kiai Kholil begitu besar di dalam memberikan restu dan dukungan moral kepada Kiai Hasyim Asy'ari agar bersegera mendeklarasikan kelahiran NU (Denys Lombard, *Nusa Jawa*, II: 146; dan Abdurahman Mas'ud, 2006: 183-202).

Latar belakang pendidikan keilmuan Kiai Kholil sangat luas, mulai dari pengembaraan intelektual diberbagai pesantren di Jawa sampai di Haramain, Makkah dan Madinah. Melalui pengembaraan intektualnya itu, ia dikenal sebagai orang yang ahli dalam bidang ilmu fiqh, tasauwuf dan tata bahasa arab (Nahwu). Pengaruh keagamaannya yang sangat luas di masyarakat, tak heran bila ia dikenal pula sebagai seorang *waliullah* karena kualitas kesalehan personalnya sehingga mencapai kedekatan sebagai kekasih sang pencipta. Perjalanan

intelektual Kiai Kholil dalam menimba ilmu keagamaan, yakni selain belajar di lingkungan keluarganya, juga pernah menjadi santri di pesantren Langitan Tuban, Bangil Pasuruan, Sidogiri sampai pada tahun 1860, Kiai Kholil belajar di Makkah, dan berguru pada Syeikh Nawawi al-Bantani dan Syekh Abd al-Karim. Sepulang dari Makkah mendirikan pesantren Demangan di Bangkalan Madura. Kini di Demangan, mulai berdiri banyak pesantren yang dikelola oleh para keturunannya. Makamnya di daerah Martajesah Bangkalan Madura, hingga kini selalu ramai dipadati oleh para peziarah kubur, terutama yang selanggam dengan tradisi keagamaan NU.

Jejak arkeologis peninggalan beliau, yang sangat menarik adalah yang terdapat di Desa Telaga Biru Bangkalan, yakni selain bangunan masjid yang diberi nama Al-Mubarok, juga perahu layar yang dibuatnya bersama masyarakat setempat. Menurut cerita masyarakat setempat, Kiai Kholil tidak saja terlibat dalam proses pembuatan perahu layar yang diberi nama Sarimuna tersebut, juga pernah ikut berlayar ke Pulau Kalimantan meski hanya sekali. Jejak arkeologis berupa peninggalan perahu layar ini menjelaskan bahwa Kiai Kholil tidak saja menggeluti pengetahuan keagamaan saja, namun juga pengetahuan yang terkait pula dengan teknologi pelayaran yang menjadi khazanah peradaban Islam pesisir di Nusantara ini.

Keterangan: Kapal layar Sarimuna milik Syaikhona Kholil
di Desa Telaga Biru. Foto-AR.

Desa Telaga Biru menjadi bagian dari sasaran dakwah Kiai Kholil karena lokasi desa ini berada di bagian pesisir pantai utara Pulau Madura. Dibandingkan dengan desa-desa lainnya di wilayah Madura Barat, yang secara geografis kini berada di wilayah Kabupaten Bangkalan, desa ini memiliki tradisi perlayaran dan perniagaan yang sangat panjang yang menghubungkan jalur pelayaran dengan berbagai pulau lainnya di Indonesia, seperti Kalimantan, Sumatera dan Sulawesi. Masa pendudukan Belanda meninggalkan jejak, adanya pelabuhan sebagai tempat bersandar kapal dan bongkar pasang muatan kapal yang terus dilanjutkan di era kemerdekaan sebagai tempat pelabuhan perahu/kapal warga(Bondan Kanumoyoso, Hilmard Farid, dkk (Eds), 2009: 19-25).

Jika melihat teknik pembuatan perahu Sarimuna milik Kiai Kholil, terutama lunas perahunya, masuk dalam katagori jenis perahu papan. Umumnya perahu-perahu di Indonesia kala itu dapat dibagi dalam dua jenis kapal, yakni lesung dan kapal papan. Lunas dari kapal atau perahu lesung terdiri dari satu batang kayu yang dikeruk bagian dalamnya seperti lesung dalam bentuk yang memanjang. Bentuk kapal seperti ini sederhana dan lebih tua dari pada kapal papan. Pinggiran kapal umumnya dibuat tinggi dengan papan-papan untuk memperbesar muatannya. Untuk menjaga keseimbangan kapal, dibuat cadik atau katir yang ditempatkan saling menyebelah di kapal untuk menjaga keseimbangan. Agar prosesnya dapat berjalan baik, dengan memanfaatkan tenaga angin kalau berlayar, kapal lesung semacam ini mempunyai tiang satu atau lebih untuk tempat memasang layarnya (Adrian B. Lapian, 2008: 18-20). Proses pembuatan kapal lesung ini juga membutuhkan keahlian khusus, terdapat kerumitan tersendiri seperti di dalam memilih kayu yang paling cocok, mengeruk batangnya, sebab itu para tukang kayu memiliki pengetahuan dan keterampilan yang baik.

Sedangkan kapal papan, teknik pembuatannya juga tidak kalah kompleksnya. Kapal papan luasnya lebih panjang,

tergantung dari kebutuhan besaran kapal yang direncanakan. Dibutuhkan kemampuan yang tinggi untuk membentuk persambungan antar kayu baik untuk lunas kapal dan juga persambungan papan kayu untuk membentuk struktur bangunan kapal. Teknik persambungan kayu yag digunakan umumnya dengan membuat pena kayu yang lebih bisa tahan air asin dan tidak berkarat dibandingkan dengan menggunakan baut, sekrup, paku dari baja atau logam. Meski ada pula yang memadukan unsur keduanya, yakni pena kayu dengan baut atau paku baja lainnya.

Di kalangan masyarakat pesisir, selain adanya kemampuan teknik pembuatan perkapalan, kemampuan lainnya adalah teknik navigasi, yakni pengetahuan dan keterampilan dalam membaca arah atau posisi kapal terkait tujuan pelayaran. Teknik navigasi yang digunakan yakni kemampuan membaca arah mata angin dan ilmu perbintangan (astronomi), bahkan juga ada pula kemampuan membaca jenis gelombang lautan. Di kalangan masyarakat pesisir di Nusantara pengetahuan tentang jenis angin itu bermacam-macam. Misalnya, ada yang disebut angin langkisan, angin puting beliung dan angin puyuh untuk menjelaskan angin yang berpusing-pusing atau berputar-putar. Ada macam angin gila untuk menjelaskan situasi tidak menentu arahnya. Untuk angin yang bertiup keras dikatatakan angin topan atau angin yang bergunung-gunung atau angin ribut. Angin sedang disebut angin sendalu dan kalau anginnya kurang baik dikatakan angin salah. Ada juga jenis angin haluan dan angin buritan untuk menunjukkan asal arah angin itu datang jika sedang berlayar. Angin yang datang dari depan yang menghalangi pelayaran biasanya disebut sebagai angin sakal dan masih banyak jenis yang lainnya. Kemampuan untuk membaca angin musim menjadi sangat penting, untuk menentukan kapan pelayaran akan dilakukan. Terlebih laju perahu menggunakan layar yang sangat tergantung pada arah mata angin, seperti perahu Sarimuna Kiai Kholil. Kemampuan

dalam mengetahui sistem mata angin dalam pelayaran juga menentukan keselamatan di dalam pelayaran itu sendiri.

Pengetahuan tentang sistem mata angin juga dipadukan dengan pengetahuan astronomi. Di tengah lautan yang gelap, agar kemudi kapal tetap mengarah ke arah yang benar, sangat penting kompas alami berupa pengetahuan tentang ilmu perbintangan. Jika tidak maka akan sangat berbahaya karena kapal bisa kehilangan kendali arah yang bisa membahayakan keselamatan pelayaran. Di sinilah terlihat betapa para pelaut pribumi juga sangat pandai menggunakan konstelasi bintang di langit. Dalam khazanah kemaritiman Nusantara dikenal nama-nama bintang mayang dan bintang biduk untuk menentukan posisi arah utara. Untuk melihat apakah musim angin barat yang menyebabkan ombak-ombak besar penganggu pelayaran beraakhir atau tidak, yakni dengan melihat bintang romangwandi (naga) masih berada di bawah cakrawala. Tanda bahwa angin ribut sudah berlalu ditunjukkan dengan bintang berupa naga dengan ekornya yang terdiri dari bintang *southern crown*. Masing-masing daerah di Nusantara ini memiliki istilah tersendiri dalam ilmu perbintangan ini (AB. Lapian, 2008: 14-17).

Tanpa kemampuan untuk melengkapi teknologi perkapalan dan pelayaran sebagaimana tersebut maka tidak mungkin mampu menaklukkan gelombang laut dan mencapai arah tujuan yang diinginkan. Kemampuan terkait dengan teknologi perkapalan dan pelayaran menunjukkan tingkat keunggulan masyarakat pasisir dibandingkan masyarakat lainnya dalam jejaring perdagangan global di jalur maritim yang menghubungkan antarpulau satu atau benua satu dengan yang lainnya. Bahkan kemahiran para pelaut atau mualim-mualim Nusantara dalam mengadakan teknologi navigasi ini sudah diakui oleh para pelaut Portugis dan juga Belanda. Pelayaran pertama orang-orang Belanda yang dipimpin oleh Cornelis de Houtman juga memanfaatkan pengetahuan dan pengalaman mualim-mualim pribumi, seperti saat melakukan pelayaran dari Selat Sunda menuju Banten.

Saat ekspedisi Cornelis de Houtman singgah ke perairan Madura pada tahun 1596, terlihat juga, kapal-kapal setempat merapat dan menghampirinya. Hal ini menunjukkan bahwa interaksi kapal-kapal layar Madura sudah terbiasa berhubungan dengan para pelaut mancanegara lainya. Laut yang mengelilingi Nusantara menjadi terhubung bukan sebagai pemisah melalui adanya kemampuan para mualim pribumi dalam berlayar menggunakan perahu dari pulau satu dengan pulau lainnya. Para pelaut Madura dalam kontak dagang juga sudah terhubung dengan pusat perdagangan di pelabuhan Gresik, Surabaya, Tuban, Lasem dan Sumatera, Kalimantan dan Sulawesi. Perniagaan yang mereka lakukan dalam transaksi dagang saling menjual masing-masing keunggulan produk dari daerahnya masing-masing. Jalur perniagaan melalui pelayaran ini menjadi sumber penghidupan yang sangat menggairahkan masyarakat pesisir (Darmawan Salman, 2006: 196-230). Pertumbuhan ekonomi melalui jalur dagang laut ini memberikan banyak kesejahteraan yang menumbuhkan proses kebudayaan lainnya. Terjadi proses budaya saling mempengaruhi satu sama lain.

Masa lalu kebesaran perniagaan melalui pelayaran ini memberikan keberkahan bagi masyarakat pesisir. Laut yang memberikan harapan kemakmuran. Penggunakan teknologi perkapalan yang dikuasai digunakan dengan berbagai jenis mata pencaharian, selain mengembangkangkan dagang laut yang menghubungkan antarpulau di Nusantara, juga ada pula yang menjalani profesi sebagai nelayan. Daya jelajah nelayan juga tergantung dari besaran kapasitas perahu yang digunakan, yakni ada yang menggunakan perahu besar yang berhari-hari menangkap ikan melintasi wilayah lainnya, ada pula jenis nelayan kecil yang berangkat ke laut mencari ikan di sore hari dan pulang pada bagi harinya. Di desa Telaga Biru sebagai tempat Kiai Kholil terlibat dalam tradisi pelayaran, sampai dengan saat ini keduanya masih terus berkembang, yakni penggunaan jenis perahu dalam perniagaan antar pulau dan perahu jenis nelayan penangkap ikan. Untuk perahu jalur

perniagaan kini sudah tidak lagi menggunakan layar dalam mengarungi laut, namun menggunakan tenaga mesin modern dan juga kompas sebagai cara untuk mengetahui arah tujuan pelayaran.

Masa Pertumbuhan dan Krisis

Kiai pesantren, kiai langgar (surau) dan kelembagaannya mengalami pertumbuhan dan krisis ekonomi dibeberapa daerah pesisir di kawasan Madura sangat terkait pula dengan dinamika pasang surut ekonomi yang bergerak di sektor maritim-kelautan. Contoh kasus yang dialami oleh para saudagar di desa Telaga Biru Bangkalan Madura. Sebagaimana dijelaskan dimuka bahwa tradisi berdagang melalui tradisi perahu kapal di desa Telaga Biru sudah tumbuh di masa penjajahan Belanda. Bahkan jika ditelusuri dapat saja sampai pada masa kerajaan. Mengingat posisi desa ini yang tidak terlalu jauh dengan sejarah pertama kedatangan pasukan Cina yang melarikan diri kejaran pasukan kerajaan Singosari. Menurut Denys Lombard (1996), pasukan Cina yang terpencar ini dengan perahu kapalnya ada yang berlabuh di perairan sungai Arosbaya Bangkalan. Arosbaya menjadi tempat kerajaan pertama di Madura, sebelum perkembangannya pindah ke Sampang dan terkahir masa rezim Mataram pindah berpusat di Sumenep (Zainalfattah, t.t.).

Pada masa ini juga mengalami pasang dan surut pula. Proses pasang atau proses bertumbuh memang hanya di lingkaran elite atau kelas menengah para saudagar pesisir saja, dan para saudagar itupun tidak memiliki kebebasan menumpuk harta begitu saja karena tekanan kaum penjajah. Dan volume pasang dan surut ini sebenarnya lebih lama mengalami masa surut-getir. Sebab politik kolonialisme Belanda memang membuat kebijakan untuk meminimalisir perkembangan perdagangan kelautan agar tidak berkembang. Politik Belanda lebih mengarahkan tanah jajahan tidak bekerja di sektor maritim atau kelautan, tapi bergerak di sektor perkebunan. Penjajah

Belanda lebih berkepentingan pada penciptaan perluasan areal tanah untuk perkebunan seperti untuk tanaman teh, kopi, dan rempah-rempah lainnya yang produk perkebunan dan pertanian itu menjadi mangsa pasar eropa sehingga memberikan keuntungan bisnis kaum penjajah. Rakyat dimobilisasi masuk di sektor perkebunan sebagai mesin produksi untuk memenuhi permintaan atau terget pasar Eropa (Henry H. Loupias, *Budaya Agraris Hindia Belanda*, Pikiran Rakyat, 4 September 2008; dan Sartono Kartodirjo dan Djoko Suryo, 1991).

Suasana perdagangan di sektor pelayaran rakyat ini mulai longgar ketika mulai masuk fase transisi menuju ke arah kemerdekaan republik Indonesia. Dalam konteks dan suasana itu keberuntungan rakyat mulai menuai hasil yang berlimpah, terutama saat para kapal rakyat itu mampu melewati gejolak alam di lautan. Kapal-kapal rakyat yang berlayar dari pelabuhan Telaga Biru menuju pulau Kalimatan, umumnya dengan membawa barang dagangan seperti binatang ternak: kambing, sapi madura, garam dan lainnya. Saat berpulang dari Kalimantan para saudagar kapal itu membawa muatan kayu atau barang-barang unik lainnya dari pulau seberang untuk dipasarkan kembali di Madura. Proses transaksi dagang ini memberikan keuntungan yang berlimpah sehingga berefek pula pada kemakmuran pesantren. Sebagaimana layaknya dalam tradisi masyarakat Madura, bersedekah pada kiai itu bagian dari panggilan spritual. Setiap warga datang berkunjung pada kiai selalu membawa bingkisan barang atau uang sebagai bentuk penghormatan warga pada kiai. Keberkahan, kemakmuran ekonomi warga juga membuat sumbangan warga begitu besar pula pada perkembangan kelembagaan pesantren (Abdur Rozaki, 2003).

Masa kejayaan pertumbuhan ekonomi perniagaan laut melalui pelayaran ini mulai terus menyungsut di periode tahun 90-an. Ketika rezim Orde baru mulai membuat kebijakan memperketat persyaratan membuat perahu rakyat, memperketat persyaratan mekanisme pelabuhan dalam memberikan izin

perdagangan perahu berlayar antarpulau. Keramaian itu makin menyusut saat isu lingkungan mulai santer terdengar sehingga pelarangan perdagangan kayu antarpulau dari Kalimantan makin ketat. Begitu pula dengan makin memudarnya produksi garam rakyat di pulau Madura.

Saat jalur perdagangan antarpulau melalui pelayaran rakyat ini terus menyusut, para saudagar kapal juga tak sedikit yang mengalami kejatuhan dalam bisnisnya, pada awal tahun 90'an, akhirnya masyarakat pesisir mencari penghidupan ekonomi baru dengan cara menjadi Tenaga Kerja Indonesia (TKI) ke Saudi Arabia dan Malaysia. Gelombang keramaian TKI ini terus membesar sampai dengan sekarang. Sementara sektor usaha perlayaran rakyat seperti hidup segan mati tak mau. Negara seolah tak peduli untuk menjaga, memelihara dan terus mengembangkan kultur, dan jati diri bangsa di sektor pelayaran rakyat ini. Padahal perdagangan antarpulau melalui pelayaran rakyat ini tidak saja memberi penghidupan bagi jutaan warga pesisir, namun juga menjadi bagian dari kebanggaan kultural bangsa yang pernah mengalami kejayaan maritim di masa lalu. Identitas bangsa Indonesia sebagai negara kepulauan pesonanya akan memudar jika sektor perdagangan pelayaran rakyat terus terpuruk menuju ajal menjemput nasibnya.

Etos Keberagamaan

Sejarah kedatangan Islam di Nusantara, khususnya Indonesia memang tak bisa dilepaskan dari kegiatan perdagangan. Para saudagar Parsi-Gujarat dan juga para pendatang dari Tiongkok melalui perahu kapal berdatangan dan menepi ke berbagai tempat pelabuhan di Nusantara selain mengemban misi dagang juga agama. Kepulauan di Indonesia menjadi bagian dari mata rantai perdagangan internasional yang selalu menjadi tujuan dari para saudagar asing, baik Portugis, Belanda, Inggris, Jepang, Tiongkok dan lainnya. Dari perjumpaan misi dagang, bergejolak pada misi penaklukan sampai pada transformasi keagamaan.

Dalam artian, proses akulturasi agama-agama baru yang datang dan menjadi bagian dari kultur dan keyakinan lokal bagian penting dari dinamika interaksi melintas batas sebagaimana yang terjadi pada historisitas Islam di Indonesia.

Dalam konteks ini pula antara misi dagang atau perilaku ekonomi yang saling berkelindan dengan dimensi keagamaan tidak saling menegasikan. Keberagamaan dapat menciptakan *trust* antarkelompok, sekaligus dapat menciptakan resistensi pula. Keberagamaan dapat pula menciptakan spirit atau etos berdagang, namun dapat pula menghalangi dengan membentengi diri untuk mengembangkan kekayaan. Historisitas agama menjadi dinamis atau stagnan terkait pula dengan dinamika para penafsirnya.

Kiai Kholil tampak berada dalam posisi menjadikan keyakinan keberagamaan kedalam tafsir dan perilaku yang dinamis. Keyakinan keagamaan mengalami kontekstualisasi dengan perilaku ekonomi dan kebudayaan lainnya. Melalui dua jejak peninggalanya di desa pesisir Telaga Biru, yakni sebuah Masjid yang diberinama Masjid Al-Mubarok dan kapal layar Sarimuna, ia menegaskan betapa perilaku beragama tak dapat berjalan terpisah dengan kekuatan ekonomi. Masjid yang melambangkan sisi teologis akan pentinganya seseorang menyatukan peribadatan pada sang pencipta, dan kapal perahu sebagai lambang ekonomi. Kedua simbol ini membangun saling keterkaitan, bukannya saling meniadakan.

Melalui kedua simbol perlambangan masjid dan perahu-kapal ini, Kiai Kholil seolah memberikan jejak pada generasi penerusnya, bahwasannya keberagamaan tanpa berdealetika dalam mengembangkan etos ekonomi atau kewirausahaan tak kan dapat memperluas cahaya sinar agama dalam menerangi umat. Begitu pula, etos ekonomi tanpa mengikat diri pada etos teologis-ketuhanan hanya akan menciptakan kerakusan dan ekonomi hukum rimba, yang kuat memangsa yang lemah. Perpaduan akan keduanya akan membawa masyarakat keluar dari keterpurukan kemiskinan, bangkit menjemput

kemakmuran, kesejahteraan sembari bersyukur memulyakan kemahakuasaan sang pencipta sehingga luput dari kekhilafan yang membawa kemaksiatan dan berbagai bentuk *kedhloliman* hidup lainnya.

Dari jejak ini pula Kiai Kholil memberikan tekanan pada ajaran agama untuk ummatnya, bahwa tangan di atas jauh lebih baik daripada tangan di bawah. Sebuah etos keberagamaan yang mengukuhkan betapa kedekatan dengan Tuhan melalui berbagai cara peribadatan itu sedapat mungkin menegaskan pula adanya kekaryaan dalam perilaku ekonomi sehingga orang yang beragama itu memiliki kemandirian dalam memenuhui kebutuhan ekonominya. Bukannya menciptakan ketergantungan dengan cara meminta-minta. Inilah yang disebut pula sebagai etos kewirausahaan kaum agamawan. Etos ini sungguh dekat pula dengan tradisi kenabian, betapa Nabi Muhammad sebagai junjungan dan tauladan umat Islam dalam fase hidupnya pernah mengawali sebagai wirausahawan, bahkan beristri dengan saudagar kaya Siti Khadijah (Karen Armstrong, 2007).

Jauh sebelum Max Weber (1864-1920) menulis karya *"Die protestantische ethik und dergeist deskapitalismus"* (etika protestan dan semangat kapitalisme) yang menjelaskan pengaruh agama dalam perilaku ekonomi, Kiai Khalil telah melakukan praxis sosial bersama warga masyarakat pesisir di masa kehidupannnya. Sebagai pembanding, dalam agama protestan, khususnya dalam sekte calvin, terdapat doktrin Calvin yang memposisikan Kerja dilihat sebagai suatu *Beruf* atau panggilan suci agama. Kerja tidaklah sekedar pemenuhan keperluan, tetapi suatu tugas suci. Perlakuan terhadap kerja sebagai suatu usaha keagamaan akan menjamin kepastian dalam diri akan keselamatan. Jadi tidak melarikan diri dari dunia. Ini yang disebut Weber dengan "askese duniawi" atau *innerworldy asceticism* (Taufik Abdullah (ed), 1993: 9). Dalam konteks ini, memang sejauh ini memang belum ditemukan ia menulis karya atau kitab berkaitan dengan kaitan perilaku agama dan ekonomi, namun dari dua peninggalan beliau

di tengah belum berkembangnya melek baca masyarakat kala itu, apa yang dilakukan melalui dua jejak peninggalannya itu menjadi teks tersendiri yang dapat ditafsirkan atas *spririt ethic* dari keberagamaan yang dikembangkannya di dalam masyarakat.

Terlebih sebagaimana yang dituturkan oleh tokoh komunitas warga desa Telaga Biru, bahwasannya dalam membuat perahu, Kiai Khalil tidak saja aktor yang sekedar berinisiatif, tetapi juga terlibat bersama para tukang perahu bahu membahu membangun perahu kapal sarimuna. Kiai Khalil juga berdagang dengan perahunya itu. Dan peruntungan dari berdagang diperuntukan untuk keberlanjutan kegiatan masjid sehingga peribadatan yang dilangsungkan dalam suasana nyaman dan penuh kekhusu'an.

Meminjam bahasa Antonio Gramsci, intelektual seperti Kiai Kholil ini adalah jenis kiai intelektual organik (Joseph v. Femia, 1987). Seorang kiai yang karena kepandaian keagamaannya tidak sekedar bertindak sebagai resi atau tukang fatwa dan penganjur agama, namun menggerakan keberagamaannya ke dalam semangat liberasi atau pembebasan di dalam dinamika kehidupan masyarakat. Saya mengistilahkan keberagamaan yang dikembangkan Kiai Kholil ini sebagai asketisme transformatif. Asketis berupaya selalu menyatukan diri dalam perilakuk hidupnya melalui peribadatan agar dekat dengan sang pencipta, namun tidak berhenti hanya pada kenikmatan ritual peribadatan semata, nilai agama itu kemudian membimbingnya untuk mendorong perubahan sosial. Di sinilah letak transformatifnya, yakni mendorong perubahan sosial bersama warga masyarakat melakukan perbaikan sosial.

Di dalam keberagamaan asketisme transformatif, pengetahuan yang mendalam tentang nilai atau ajaran agama tidak saja membawa seseorang pada kesalehan personal, namun juga mengerakkan berbagai upaya perbaikan sosial. Dalam konteks ini, nilai agama yang bergelora di dalam pribadi yang kreatif dan energis seperti dalam diri Kiai Khalil mengerakkan dirinya untuk terjun bersama rakyat, membangun pengetahuan

dan membangun jalan perbaikan ekonomi yang nantinya menjadi amunisi pula untuk pengembangan agama dan kekuatan politik.

Dari jejak perjalanan semasa hidupnya pula, Kiai Kholil lebih dekat berkegiatan bersama rakyat dibandingkan dengan kegiatan yang bersentuhan dengan lingkungan kerajaan, terlebih dengan kaum penjajah. Bahkan secara kultural dan politik melakukan gerakan penentangan pula pada penjajah yang melakukan kolonisasi atas kaum pribumi. Kiai Kholil benar-benar ulama' rakyat, hidup bersama rakyat tanpa mengambil jarak dan membangun hierarki layaknya dalam tradisi kaum priyayi. Modal pengetahuan dan harta kekayaan yang dimilikinya tidak diperuntukkan untuk mengamulasi kekayaan diri, sebaliknya semua modal pengetahuan dan kekayaan yang dimilikinya diperuntukkan untuk perbaikan masyarakat dan keberlangsungan kegiatan keagamaan. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Abdul Khaliq (52^{th}) yang menurut kakeknya, semua penghasilan dari perdagangan perahu kapalnya untuk keberlangsungan kegiatan keagamaan di Masjid al-Mubarok (Wawancara dilakukan pada bulan Oktober 2007, tetapi pada tahun 2010 narasumber ini ini sudah wafat).

Sebagai intelektual organik, Kiai Kholil tidak menyerah dengan situasi dan kondisi politik kolonisasi Belanda di Madura dan daerah Nusantara lainnya. Dalam konteks politik penjajahan, ia terus bergerak melakukan pendidikan keagamaan sekaligus menggerakkan ekonomi masyarakat di jalur perdangangan perlayaran. Kontak dagang ini tentu saja membuat rakyat tak selamanya mampu diisolasi oleh kaum penjajah, terutama dalam berhubungan dengan dunia luar. Sekalipun rakyat berada dalam tekanan politik penjajah, selalu berada dalam gerak yang dinamis untuk mencari celah dan tetap membangun keleluasaan melakukan hubungan ekonomi, budaya dan sosial politik dengan warga antarpulau lainnya di perairan Nusantara.

Apa yang dapat dipetik sebagai pelajaran berharga dari jejak langkah Kiai Kholil ini adalah betapa agama menjelma sebagai kekuatan dinamis di dalam kalbu rakyat. Agama yang tidak sekedar membangun kerajaan di sorga, namun membangun perbaikan dengan pratis pembebasan di bumi. Kiai yang benar-benar menjadi guru dan pemberi jalan bagi masyarakatnya untuk sampai menuju pada kedekatan dengan sang pencipta seraya menyadari tanggung jawab sosial yang diembannya di tengah problem lingkungan yang dihadapinya. Kiai Khalil benar-benar menghadirkan agama untuk rakyat, memberi kekuatan dan harapan akan perbaikan masyarakat, bukannya agama untuk para elite istana raja, apalagi pemanis candu untuk kaum penjajah.

Melalui figur kiai tauladan dan panutan inilah tak heran bila posisi kiai memiliki peran sentral di dalam masyarakat Madura. Kiai menjadi sangat dihormati dan dipatuhi. Sebagaimana dalam ungkapan berikut ini, *"Buppa' Babbu Ghuru Rato"*, pengertian yang terkandung di dalamnya adalah urutan penghormatan yang tinggi orang Madura, yakni pada bapak, ibu, kiai sebagai guru dan rato, yakni birokrasi. Meskipun di masa kerajaan kiai berada di luar istana, namun pengaruhnya di hati rakyat mampu mengalahkan para ratoh atau raja dan birokrasinya. Begitu pula pada saat rezim orde baru, sekalipun kiai di Madura mengalami marginalisasi politik, pengaruhnya di hati masyarakat begitu kuat mengalahkan figur penguasa birokrasi. Kiai dengan rakyat benar-benar membentuk ikatan spritual dan moralitas yang sejati mengalahkan ambisi dan nafsu pragmatis keduniawian lainnya.

Berpengaruh Kuat

Cerita dari lisan ke lisan, juga tulisan yang bersifat akademis tentang Kiai Kholil Bangkalan menandakan betapa kuat pengaruh sang kiai ini tidak saja pada masa hidupnya, namun pada masa generasi sesudahnya. Bebeberapa karya tulis dan peninggalan lainnya menjadi jejak bagi generasi berikutnya

untuk memahami sejarah sosial dari pemikiran dan tindakan sang kiai di dalam melakukan pergulatan ritual peribadatan, politik keagamaan dan konteks ekonomi politik lainnya yang mengiringi dinamika hidupnya.

Dilihat dari sepak terjangnya semasa hidupnya, tampak bahwasannya ia adalah sosok kiai dengan tipe asketisme transformatif. Seorang kiai yang tidak sekedar mengejar kedekatan hubungan dengan sang Khalik melalui ritual peribadatan, mengisolasi diri dari problem sosial masyarakat dan lingkungannya. Ia menjadikan pengetahuan, nilai dan kesalehannya pada komitmen keberagamaan yang liberatif. Keberagamaan yang *concern* pada tanggung jawab sosial melalui kerja-kerja transformatif menuju perbaikan sosial masyarakatnya. Sebagaimana yang terlihat dari jejak para muridnya yang terlibat aktif tidak sekadar pada kajian dan peribadatan keagamaan semata, namun juga pada pergolakan sosial menuju republik Indonesia yang merdeka. Nama-nama Kiai Hasyim As'yari, Kiai Wahab Casbullah, Kia Bisri Samsuri dan lainnya adalah sosok yang menggetarkan pergolakan tanah jajahan Belanda menuju republik Indonesia saat mendirikan organisai keagamaan Nahdatul Ulama' (NU).

Begitu pula dengan keterlibatan Kiai Kholil dalam pembuatan kapal-perahu layar dan perdagangan di sektor maritim ini, menegaskan perannya yang begitu dinamis dalam mengembangkan praxis antara etika agama dengan perilaku ekonomi. Dalam bahasa sekarang, ia sang kiai yang meletakkan dasar-dasar *social enterpreneurship* di dalam lingkungan masyarakatnya. Beragama yang kreatif dengan membangun kemandirian ekonomi. Di tengah krisis keulamaan, sebagaimana yang tampak pada komodifikasi simbol-simbol agama dalam wilayah politik praktis, sangat menarik untuk meneladani kembali jejak langkah Kiai Kholil Bangkalan dalam bentangan tradisi Islam Nusantara. []

Bagian 9

Isnus dan Kreativitas Seni, Mempribumikan Spiritualitas Islam

Jalan Mempribumi Isnus

Sejarah dan perkembangan Islam di Indonesia memerlukan proses yang sangat panjang dan berliku melalui saluran-saluran sosialiasi—atau orang lazim menyebutnya “Islamisasi” yang beragam, seperti perdagangan, perkawinan, tarekat (tasawuf), pendidikan (Pusponegoro dan Notosusanto, 1990: 188-195) dan termasuk ke(seni)an. Pada tahap awal Islamisasi, saluran perdagangan sangat dimungkinan, sebab hal ini sejalan dengan kesibukan lalu lintas perdagangan abad ke-7 sambai abad ke-16 . Para pedagang dari Arab, Persia, India, dan China ikut ambil bagian dalam aktivitas perdagangan dengan masyarakat di Asia.

Saluran Islamisasi dengan media perdagangan sangat menguntungkan, karena dalam Islam tidak ada pemisahan antara aktivitas perdagangan dengan kewajiban mendakwahkan Islam kepada masyarakat. Selain itu, dalam kegiatan perdagangan ini, golongan raja dan kaum bangsawan lokal umumnya terlibat di dalamnya, sehingga terjadi konektivitas dengan tradisi lokal

apabila seorang raja memeluk Islam, maka dengan sendirinya akan diikuti oleh mayoritas rakyatnya. Hal ini terjadi karena masih kuatnya penduduk pribumi memelihara prinsip-prinsip yang sangat diwarnai oleh hirarki tradisional.

L.W.C van den Berg (1989: 72) menjelaskan, bahwa pada mulanya, para pedagang itu berdatangan di pusat-pusat keramaian melalui pelabuhan-pelabuhan. Para pedagang ini selanjutnya ada yang berdomisili, baik untuk sementara maupun permanen. Lambat laun tempat mereka tinggal ini menjadi koloni-koloni, seperti koloni China dan koloni Arab, lalu menjadi perkampungan yang kemudian populer disebut *pecinan* (kampong China) dan *pakojan* (kampung orang-orang dari India, yang kemudian diambilalih oleh orang-orang Arab).

Perkawinan antara pedagang atau saudagar muslim dengan perempuan lokal juga menjadi bagian yang erat hubungannya dengan proses Islamisasi. Saluran ini merupakan proses pengIslaman yang paling mudah. Ikatan perkawinan itu sendiri merupakan ikatan lahir batin, tempat mencari kedamaian bagi individu yang terlibat, yaitu suami istri. Mereka membentuk keluarga yang menjadi inti masyarakat, yang juga membetuk inti keluarga muslim. Dari perkawinan inilah, terbentuk pertalian kekerabatan yang lebih besar antara pihak keluarga laki-laki dan keluarga perempuan.

Nor Huda (2007: 46) memaknai Islamisasi lewat saluran perkawinan atau keluarga merupakan saluran yang memegang peranan penting dalam proses internalisasi ajaran Islam di Indonesia, baik dalam arti peng-Islaman maupun memasukkan nilai-nilai dan norma-norma Islam ke dalam lingkungan masyarakat. Para pedagang muslim itu, tampaknya sudah ada di beberapa bagian Indonesia, terutama di daerah-daerah pantai, selama beberapa abad sebelum agama Islam memperoleh kedudukan yang kokoh dalam masyarakat lokal.

Pendapat tersebut menguatkan tesis yang dibangun oleh M.C. Ricklefs (1993: 43), yaitu hubungan masyarakat muslim dengan penduduk setempat terjadi sangat intens, sehingga

memungkinkan terjadinya perkawinan campuran dan mengikuti gaya hidup lokal. Dengan perkawinan itu, selain akan membentuk generasi-generasi baru Islam, juga akan besar pengaruhnya terhadap proses peng-Islaman. Dalam keluarga muslim inilah menurut data Depag RI (1986: 43), anak-anak dididik dan dipersiapkan untuk menjadi generasi muda muslim sebagai penerus penyebaran dan pengembangan Islam selanjutnya.

Tasawuf juga menjadi saluran penting dalam proses Islamisasi. Tasawuf termasuk sebagai kategori media yang berfungsi dan membentuk kehidupan sosial bangsa Indonesia yang meninggalkan banyak bukti jelas berupa naskah-naskah antara abad ke-13 dan ke-18 M. Hal ini berhubungan langsung dengan penyebaran Islam di Indonesia dan memegang sebagian peranan penting dalam organisasi masyarakat di kota-kota pelabuhan.

Ajaran tasawuf bahkan seringkali disesuaikan dengan ajaran mistik lokal yang sudah ada dan dibentuk lebih awal oleh kebudayaan Hindu-Budha. Para pelakunya berusaha meramu ajaran Islam untuk sesuai dengan alam pikiran masyarakat lokal sehingga antara ajaran Islam dan kepercayaan masyarakat lokal tidak saling berbenturan. Di antara tokoh-tokoh tasawuf itu dapat disebutkan seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, Syekh Siti Jenar, dan Sunan Panggung. Mereka bersedia memakai unsur-unsur kultur pra-Islam untuk menyebarkan agama Islam.

Itulah sebabnya, menurut A.H. Johns, ajaran Jawa, misalnya, dipertahakan sedangkan tokoh-tokohnya diberi nama Islam, seperti dalam cerita Bimasuci yang disadur menjadi Hikayat Syekh Maghribi (Kartodirdjo, 1992: 35). Ajaran mistik semacam itu juga terdapat pada kelompok-kelompok mistik abad ke-19, seperti *Sumarah, Sapta Dharma, Bratakesawa,* dan *Pangestu* (Pusponegoro dan Notosusanto, 1990: 191).

Begitu pula dengan pendidikan yang mempunyai andil besar dalam Islamisasi di negeri ini. Sesuai dengan kebutuhan

zaman, mereka perlu tempat atau lembaga untuk menampung anak-anak mereka agar bisa meningkatkan atau memperdalam ilmu agamanya. Lembaga umum yang bisa menampung kebutuhan pendidikan, antara lain masjid, langgar atau dalam komunitas yang lebih kecil, keluarga. Dengan demikian, muncullah lembaga-lembaga pendidikan Islam secara informal di masyarakat. Sebelum masa kolonisasi Belanda, daerah-daerah Islam di Indonesia sudah mempunyai sistem pendidikan yang menitikberatkan pada pendidikan baca al-Quran, pelaksanaan shalat, dan pelajaran tentang kewajiban-kewajiban pokok agama.

Selain itu, ada lembaga pesantren yang diselenggarakan oleh guru-guru agama, kiai, atau ulama. Oleh karena itu, dalam masyarakat muslim di Indonesia, secara tradisional, pendidikan menurut Huda (2007: 48) telah dijalankan pada dua jenjang, yaitu pengajian al-Quran sebagai pendidikan dasar, dan pondok pesantren sebagai pendidikan lanjutan, meskipun keduanya secara formal tidak ada keterikatan. Lembaga ini berperan penting dalam penyebaran Islam ke wilayah-wilayah yang lebih luas.

Di lembaga itulah calon guru agama, calon kiai atau calon ulama dididik dan dibina. Mereka yang telah keluar dari pesantren kemudian menuju ke kampung atau desanya masing-masing. Di tempat asalnya ini pulalah, mereka menjadi pemimpin agama, mendirikan pesantren baru, bahkan sering diundang para raja atau kaum bangsawan untuk menjadi guru agama bagi keluarganya.

Lalu, bagaimana dengan jalur seni? Bagian tulisan ini ingin fokus menjelaskan saluran kreativitas seni yang tumbuh dan berkembang dalam tradisi Islam Nusantara, yang sebelumnya sedikit disinggung di bagian "Warisan Isnus". Dalam konteks ini, ajaran Islam telah melebur dan mengakulturasi ke dalam kebudayaan masyarakat Indonesia, sehingga Islam Indonesia mempunyai ciri khas tersendiri, baik sebagai doktrin maupun metode dakwah.

Tempat Seni di dalam Isnus

Masalah Pengertian Seni dan Kesenian

Istilah "seni", konon berasal dari kata "*sani*" yang artinya "jiwa yang luhur/ ketulusan jiwa". Dalam bahasa Inggris, *art* (artivisial) yang artinya adalah barang/atau karya dari sebuah kegiatan. Kata seni banyak memiliki arti, yaitu baik/bagus (sifatnya kongkret), halus/luwes (sifatnya abstrak), kecil, dan indah.

Secara terminologis, ada beberapa pendapat mengenai pengertian tentang seni, seperti Aristoteles, yang mengemukakan bahwa seni adalah kemampuan membuat sesuatu dalam hubungannya dengan upaya mencapai suatu tujuan yang telah ditentukan oleh gagasan tertentu; Ki Hajar Dewantara, seni adalah segala perbuatan manusia yang timbul dan hidup perasaannya dan bersifat indah sehingga dapat menggerakkan jiwa perasaan manusia lainnya.

Menurut *Ensiklopedia Indonesia*, seni adalah sebuah penciptaan benda atau segala hal yang karena keindahan bentuknya, orang senang melihat dan mendengar; Akhdiat K. Mihardja mendefisikan seni sebagai kegiatan manusia yang merefleksikan kenyataan dalam sesuatu karya, yang berkat bentuk dan isinya mempunyai daya untuk membangkitkan pengalaman tertentu dalam alam rohani si penerimanya; bagi Erich Kahler, seni adalah suatu kegiatan manusia yang menjelajahi, menciptakan realitas itu dengan symbol atau kiasan tentang keutuhan "dunia kecil" yang mencerminkan "dunia besar" (Suseno, 1992: 15).

Dapat disimpulkan, seni adalah rasa kagum (kesadaran jiwa) karena pengaruh hasil karya manusia secara audio dan visual, sedangkan indah adalah rasa kesadaran jiwa karena pengaruh di luar karya manusia (pengaruh alam); seni adalah penggunaan imajinasi manusia secara kreatif untuk menikmati kehidupan. Oleh karena itu, bentuk kesenian dapat muncul melalui benda-benda yang digunakan sehari-hari, serta dapat pula melalui benda-benda khusus yang hanya digunakan untuk

kepentingan tertentu seperti ritual atau upacara. Seni dalam segala perwujudannya merupakan (salah satu) ekspresi proses kebudayaan manusia, sekaligus pencerminan dari peradaban suatu masyarakat atau bangsa pada suatu kurun waktu tertentu.

Seni mengungkapkan bermacam-macam parasaan, imajinasi, gambaran, khayalan, dorongan, naluri pikiran yang semuanya berpusat pada nilai estetis yang diungkapkan di dalamnya. Seniman didorong oleh nilai keindahan. Keindahan bukan dalam arti dangkal, melainkan keindahan yang tercurahkan atas apa saja yang ada, maka seni mengungkapkan keluhuran dan keindahan manusia, kelucuan, keanehan, kegembiraan, dan kekejaman (Suseno, 1992 : 27).

Adapun kesenian adalah dunia ide dan rasa yang berselimut estetika yang manifestasinya disebut karya seni. Sedangkan mengenai bentuk dan isinya tergantung pada jenis seninya, apakah ia seni tari, karawitan, pedalangan, seni rupa, seni sastra, dan lain sebagainya. Kesenian merupakan hasil yang diperoleh lewat kegiatan cipta, rasa, karsa. Cipta dalam kesenian mengandung pengertian keterpaduan antara kreativitas, penemuan dan motivasi yang sangat dipengaruhi oleh rasa (*emotion, feeling*).

Ada banyak defenisi tentang kesenian, yaitu secara sistematik (menurut arti katanya), kesenian adalah hal-hal yang berhubungan dengan kehalusan; secara leksikal (arti menurut kamus), kesenian adalah segala hasil ciptaan karya manusia yang dapat menggugah dan menimbulkan perasaan terharu; secara umum, kesenian adalah hasil ciptaan karya manusia yang mengandung unsur-unsur dalam keadaan utuh, lengkap dan harmonis.

Kesenian Islam

Tentang apa itu seni Islam, beberapa ulama pernah pula menjelaskan, seperti Imam al-Ghazali yang mengatakan bahwa seni Islam adalah keterkesanan hati seseorang dalam memahami

alam dunia dan keindahannya, sehingga getaran nada musik hatinya tersentuh secara *fithrawiyah*; menurut Ibn 'Arabi, seni Islam adalah usaha untuk menciptakan keharmonisan hubungan antara kemurnian dan spiritualitas; Muhammad Qutub juga mendefinisikan bahwa seni Islam adalah ekpresi tentang keindahan dan perwujudan fitrah manusia dalam memaknai alam dan hidup secara benar dan sempurna (Al-Bagdadi, 2004: 37).

Dari pengertian itu, selaras dengan Allah Swt. yang sangat menyukai keindahan, sebagaimana sabda Rasulullah, "*Allah itu indah dan suka akan keindahan*" (H.R. Muslim), keseniaan diapresiasi Islam. Karya seni Islam dalam segala bentuk manifestasinya, apakah seni suara, musik, gerak, sastra atau seni pandang, seperti lukis, kaligrafi dan arsitektur adalah merupakan bagian dari ekspresi keimanan tauhid berdasarkan ajaran Nabi Muhammad Saw.

Mengingat bidang estetis adalah wawasan yang tidak diberikan batasan terperinci dan paten dalam Islam, yaitu lebih merupakan cobaan terhadap orang Islam untuk berkreasi dengan alasan keimanan tauhid tentang valid/tidaknya sebuah karya seni sebagai karya Islam adalah tetap merupakan upaya *ijtihadi* (Nasr, 1993: 43). Hanya saja, diakui bahwa karya seni Islam terdapat beberapa lahan kesenian yang kurang dimaksimalkan, yaitu seni tari serta representasi figur manusia dan hewan termasuk sedikit sekali yang dikembangkan dalam karya seni Islam. Padahal tidak ada dalil *qath'i* yang mendiskreditkan kreasi demikian. Tendensi teologi lebih mewarnai timbulnya kecurigaan terhadap representasi figural yang mengarah kepada kemusyrikan, dan hal ini sangat dominan.

Sebagian besar eksprasi seni monumental di kalangan orang Islam adalah berhubungan dengan bidang keagamaan, masjid, madrasah, khalaqah, Qur'an, dan seterusnya. Dalam bidang sastra, seni suara, musik, kaligrafi, arsitektur kontribusi seniman muslim cukup luas dan mengagumkan. Di bandingkan yang lain, musik yang telah popular sejak Nabi Muhammad Saw.

hijrah ke Madinah pada tahun 622, juga kurang berkembang dalam Islam, sebagaimana seni yang memfigurasi makhluk hidup. Akibat negatif yang sering timbul dari pagelaran musik mempengaruhi para ulama untuk menjauhi dari musik bahkan menentangnya (Al-Bagdadi, 2004: 56).

Akan tetapi harus diingat, musik sufi yang menggetarkan jiwa dan mendorong aspek spiritual, justru digunakan di kalangan tarekat-tarekat yang ada di dunia Islam. Itu artinya, seni dan musik yang ditujukan untuk menggugah jiwa, mendidik masyarakat, dan mendorong majunya spiritualitas dalam Islam menjadi bagian hidup kalangan muslim, terutama masyarakat Isnus.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa tradisi Islam adalah hasil karya/seni orang Islam yang bersumber dari agama Islam. Untuk konteks Islam Nusantara, seni Islam telah menjadi budaya lokal yang berkembang di Nusantara sehingga menyatu, sehingga sering disebut sebagai seni budaya yang bernafaskan Islam, yaitu segala bentuk kesenian yang berasal dan berkembang di Nusantara yang dipengaruhi oleh agama Islam. Seni dalam Islam tidak dilarang selama seni tersebut berdampak positif dan tidak berdampak negatif dan bertentangan bagi masyarakat Islam.

Ruh Islam dalam Seni Musik dan Macapat

Di Jawa, oleh para wali, seni musik dan seni suara dijadikan sarana dalam menyebarkan Islam. Strategi dan pendekatan yang dilakukan para wali tidak melulu, pendekatan fiqih, tetapi juga dengan memanfaatkan tradis seni dan budaya.

Macapat

Macapat sebagai salah satu bentuk seni suara atau olah vokal, merupakan kreasi para wali yang di dalamnya memuat makna dan perjalanan hidup. Ada sebelas sekar dalam macapat yang

keseluruhannya merupakan kreasi Wali Songo. *Dhandang gula* diciptakan oleh Sunan Kalijaga; *Sinom*, *Asmaradana*, dan *Megatruh* diciptakan oleh Sunan Giri; *Kinanthi* diciptakan oleh Sunan Pajang; *Durma* diciptakan oleh Sunan Bonang; *Gambuh* dan *Pangkur* diciptakan oleh Sunan Muria; *Pocung* diciptakan oleh Sunan Gunungjati; serta *Mijil* dan *maskumambang* diciptakan oleh Sunan Geseng.

Selain disusun dengan aturan *pupuh, titi laras, gatra, wilangan wanda*, dan *pedhotan*, macapat juga memuat petunjuk moral dan aturan agama. Ia merupakan gambaran tentang perjalan hidup setiap manusia, sejak kecil sampai meninggal dunia. *Mijil* merupakan gambaran tentang bayi yang baru lahir dari rahim ibunya; *kinanthi* merupakan gambaran tentang anak kecil yang selalu menggembirakan orang lain dan selalu bersama orangtuanya; *sinom* merupakan gambaran tentang anak yang sedang beranjak dewasa. Pada usia ini orangtua harus membekalinya ilmu pengetahuan dan karakter moral agama yang kokoh; *asmaradana* merupakan gambaran tentang era anak muda yang mulai memasuki masa ke-asmara-an dan percintaan dengan selain jenis; *gambuh* merupakan era anak muda yang bersepakat untuk membangun rumah tangga; *dhandanggula* merupakan harapan menemukan kenikmatan dan kesejahteraan setelah membangun rumah tangga; *durma*, merupakan gambaran seseorang yang berani menghadapi berbagai tantangan dalam kehidupan; *pangkur*merupakan era di mana seseorang telah lanjut usia yang selayaknya harus bisa mengendalikan hawa nafsu keduniawian; *megatruh* merupakan era dimana seseorang sudah memasuki era *pepesten,* yaitu meninggal dunia; *pocung* merupakan gambaran orang yang telah meninggal dibungkus kain mori dan diikat dengan model *pocong*; dan *maskumambang* merupakan gambaran tentang orang yang berada di alam barzah. Sekar ini bisa pula ditaruh di depan sebagai gambaran janin yang masih dalam kandungan.

Mantra dan Kidung

Selain melalui *macapat,* para pendakwah Islam di *tlatah* Jawa, juga memakai lagu, mantra, kidung, dan gamelan sebagai sarana menyebarkan Islam. Sunan Kalijaga, misalnya, memperkenalkan Islam melalui seni pertunjukan wayang. Lakon yang dipertunjukkannya dan digemari masyarakat ketika itu adalah Dewa Ruci, suatu adaptasi dari naskah kuno Dewa Ruci. Lakon ini mengisahkan tentang perjalanan ruhani Bima mencari kebenaran di bawah bimbingan Bhagawan Drona yang mencari air *suci perwitasari* sampai ia bertemu dengan Dewa Ruci.

Kisah ini pula yang sangat digandrungi Syekh Ahmad Mutamakkin dan dijadikannya sebagai sarana dakwah Islam. Kisah tentang pencarian air sejati yang merefleksikan tentang kemurnian tauhid dan hidup yang mengalir menuju dan hanya untuk Allah. Akibat menggemari kisah ini pula, pada abad ke-17 M, Syekh Ahmad Mutamakkin dituduh *heretic* dan para ulama yang dipelopori Ketib Anom Kudus, mengajukan petisi hukuman bakar untuknya kepada Amangkurat IV. Tentang kisah Syekh Ahmad Mutamakkin ini direkam dalam *Serat Cebolek,* yang diduga karya Yasadipura I, sebagaimana bisa dilihat dalam kajian S. Soebardi berjudul *The Book of Cabolek* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975).

Selain kisah dalam wayang, Sunan Kalijaga juga menggubah *Kidung Rumeksa ing Wengi,* sebuah mantra atau doa menaklukkan gangguan setan saat malam menjelang memakai bahasa Jawa, *Mantra Betuah,* sebuah mantra yang dibaca di tengah malam, menjelang fajar tiba. Ia juga menggubah lagu *Gundul-gundul Pacul,* sebuah nasihat tentang makna sejati kekuasaan dan lagu *Lir-ilir*. Di tangan Sunan Kalijaga, lagu dan tembang menjadi sarana yang efektif untuk menubuhkan Islam di tlatar Jawa. Makna substansial Islam digambarkan dengan kuat dan penuh karakter. Lagu *Gundul-gundul Pacul,* misalnya, merupakan cermin tentang makna kekuasaan: sejatinya pemimpin bukan orang yang diberi mahkota, tetapi

orang yang memanggul amanah untuk kesejahteraan rakyat dan mampu menggunakan matanya untuk melihat kesulitan rakyat, telinga untuk mendengar nasihat, hidung untuk mencium wewangian kebahagian, dan mulut untuk berkata yang adil dan benar. Bila keempatnya ini hilang dari inti kekuasaan, karena penguasa besar kepala (*gembelengan*), maka ia akan mudah jatuh (*wakul ngglimpang*) dan sia-sialah kekuasaannya serta akhirnya tidak mampu memberikan manfaat untuk rakyat (*segane dadi sak latar*). Lagu-lagu ini merupakan rekonstruksi ritmik dari adagium *sayyidul qaum khâdimuhum* dan kaidah *tasarruf al-imâm manûtun bi al-maslahah al-ummah.*

Filsafat Simbol

Selain melalui seni pertunjukkan, lagu, dan mantra, Islam di Jawa juga ditubuhkan melalui filsafat simbol di berbagai sistem budaya masyarakat yang kemudian dijadikan sebagai pedoman hidup. Kebudayaan masyarakat yang telah lama hidup, sejauh tidak bertentangan dengan inti Islam, bukan ditolak tetapi bahkan diberi makna-makna baru dengan spirit Islam. Dalam konteks ini, sebagaimana digambarkan dalam kitab *Cupu Watu Manik Astagina,* Sunan Kalijaga menyusun filsafat *Luku* dan *Pacul* yang khas masyarakat agraris, Sunan Muria menyusun filsafat *topo ngeli neng ora keli*.

Istilah-istilah yang berkaitan dengan ritual, masih dipakai sejauh tidak bertentangan dengan prinsip Islam, meski berasal dari Hindu-Budha. Terkait istilah shalat misalnya, masih dipakai istilah *sembahyang* (yang berasal dari kata *sembah* dan *hyang*), kata *langgar* untuk menyebut tempat shalat mirip dengan pengucapan *sanggar,* istilah *santri* untuk menunjuk para penuntut ilmu diambil dari kata *shastri,*suatu bahasa India yang berarti orang-orang suci yang mengetahui buku-buku suci agama Hindu.

Praksis Karya Seni Islam Nusantara

Setelah jelas tempat seni di dalam tradisi muslim, maka mengungkapkan praksis karya seni Isnus adalah hal penting. Dalam hal ini, dapat dilihat, beberapa contoh seni yang telah dipopulerkan masyarakat Islam di Indonesia yang panjang antara lain.

Kaligrafi

Seni kaligrafi adalah karya tulis tangan indah hasil kreasi estetik seseorang yang berguna untuk memenuhi kebutuhan jiwa muslim (rohani) dalam mencintai al-Quran dan Sunah Nabi. Karena keindahannya, seni kaligrafi ini dapat difungsikan untuk hiasan, logo, stempel, sampul kitab, pesan-pesan tauhid dan moral untuk kaum muslimin, penulisan ayat-ayat al-Quran, dan masih banyak lagi fungsi-fungsinya.

Di Indonesia, seni Kaligrafi telah berkembang mulai abad 12 masehi atau semenjak kerajaan Islam muncul dan berdiri dibeberapa wilayah Indonesia, seperti Aceh, Demak, Ternate, Tidore, Maluku, Cirebon, Banten, Madura, Nusa Tenggara Barat, dan sebagainya. Adapun corak atau gaya seni kaligrafi, yang berkembang di Indonesia, antara lain, seperti gaya *kufi,* gaya *naskhi*, gaya *ri'qi*, gaya *farisi*, dan gaya *diwani*.

Ornamen

Hiasan (ornamen) atau Arabeska, adalah jenis hiasan yang saling "jalin-menjalin" sampai, "lilit-melilit" tumpang tindih seperti irama huruf Arab. Ragam hias ini sebenarnya isinya berupa sederetan huruf Arab, tetapi dibentuk seperti bentuk binatang (burung, singa, kuda) manusia maupun buah-buahan, dan sebagainya.

Arsitektur

Seni arsitektur lahir karena kehadiran Islam telah mendorong lahirnya ciptaan-ciptaan baru dalam seni bangunan yang disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Islam, misalnya bangunan masjid sebagai pusat beribadah dan berkumpulnya umat Islam. Masjid di Aceh, Demak, Kudus dan di daerah lain di Nusantara merupakan kekayaan seni arsitektur yang terus berkembang sampai sekarang. Karya seni arsitektur pengaruh Islam juga tampak dalam bangunan kraton-kraton kerajaan Islam. Di samping itu, seni arsitektur juga tampak dalam makam-makam para raja kerajaan Islam di Nusantara.

Tari

Di beberapa daerah di Indonesia terdapat bentuk-bentuk tarian yang berkaitan dengan bacaan shalawat dan lantunan kalimat-kalimat yang mengandung doa. Misalnya pada seni rebana diikuti dengan tari-tarian “zipin”, bacaan shalawat dengan menggunakan lagu-lagu tertentu. Tarian zipin berasal dari Demak dan dapat pula ditemukan di Riau, salah satu karya seni ciptaan dari Sunan Kalijaga. Tari ini diiringi irama gambus, yang diperagakan oleh laki-laki yang berpasangan dengan mengenakan sarung, kemeja, kopiah hitam dan songket dan ikat kepala lacak/destar. Tari ini dipentaskan pada saat acara upacara pernikahan, khitanan dan hari raya Islam. Ada juga tarian Saman, Seudati, dan lain-lain yang berkembang di kalangan Isnus, yang diinspirasi oleh spiritualitas Islam, dan menjadi tradisi di kalangan masyarakat.

Sastra

Seni sastra yang berkembang pada zaman Islam umumnya berkembang di daerah sekitar Selat Malaka (daerah Melayu) dan di Jawa. Ditinjau dari corak dan isinya, kesusastraan zaman

Islam dibagi menjadi beberapa jenis, meskipun pembagian itu tidak dapat dilakukan secara tegas, sebab sering terjadi suatu naskah dapat dimasukkan ke dalam dua golongan sekaligus. Jenis-jenis karya sastra zaman Islam di antaranya adalah sebagai berikut:

Hikayat, yaitu cerita atau dongeng yang biasanya penuh dengan keajaiban dan keanehan. Tidak jarang hikayat berpangkal pada tokoh-tokoh sejarah atau peristiwa yang benar- benar terjadi.

Babad, yaitu dongeng yang dituturkan sebagai cerita sejarah. Dalam babad, tokoh, tempat, dan peristiwa hampir semua ada daIam sejarah, tetapi penggambarannya diIakukan secara berlebihan. Contohnya *Babad Tanah Jawi, Babad Cirebon, Babad Giyanti*, dan *Babad Pakepung*. Di daerah Melayu, *babad* dikenal dengan nama sejarah sarasilah (siIsilah) atau tambo, yang juga diberi judul hikayat. Contohnya *Tambo Minangkabau, Hikayat Raja-raja Pasai,* dan *Hikayat Sarasilah Perak*. Dalam perkembangannya, *babad* banyak muncul pada zaman kolonial dan sang penulis dianonimkan. Di bagian ini, banyak kepentingan kolonial dimasukkan, dan karenanya melihat babad perlu lebih teliti dan kritis.

Suluk, menurut bahasa *suluk* artinya jalan atau cara. Menurut istilah *suluk* artinya jalan yang mengacu pada hidup dengan cara sufi atau mengikuti aturan sufi. *Suluk* disebut juga sebagai ajaran spiritual Islam Jawa yang ditulis dalam bentuk puisi. *Suluk* berupa puisi pertama kali diciptakan, terutama di lingkungan orang-orang yang berilmu, baik oleh ulama atau bangsawan yang telah masuk Islam. Dalam *suluk*, prinsip hidup yang berkembang di kalangan ulama dan bangsawan muslim yang peduli dengan ilmu, dan yang menekuni olah batin atau dunia spiritual, menjadikan *suluk* sebagai alat untuk berdakwah.

Secara praktis, *suluk* adalah kitab-kitab yang menguraikan soal tasawuf. Kitab *suluk* sangat menarik karena sifatnya yang dekat dengan tradisi olah batin, yaitu menjelaskan tentang

bersatunya manusia dengan Tuhan (*manunggaling kawulo lan Gusti*). Pujangga-pujangga kerajaan dan para wali banyak menghasilkan karya-karya sastra jenis *suluk* ini, antara lain, Sunan Bonang (mengembangkan ilmu *suluk* dalam bentuk puisi yang dibukukan daIam Kitab Bonang), Hamzah Fansuri (menghasilkan karya sastra dalam bentuk puisi yang bernafaskan ke-Islaman), misalnya *Syair Perahu* dan *Syair dagang*.

Spirit Islam dalam Seni Arsitektur Masjid Nusantara

Ruang-ruang spasial sebagai bagian dari ruh kebudayaan Nusantara, dijadikan salah satu inti penting bagi para pendakwah Islam masa lalu. Mereka merekatkan arsitektur masa lalu dengan bangunan-bangunan peribadatan Islam, seperti masjid, bukan menolaknya dan bahkan memberikan makna-makna filosofis di dalamnya.

Bentuk nyata dari kesuksesan ini bisa dilihat pada keberadaan masjid Menara Kudus. Masjid ini didirikan oleh Sunan Kudus pada 1549 M/956 H dengan nama Masjid Al Aqsa dan Masjid Al-Manar. Nama ini secara simbolik menjadi tanda adanya hubungan antara Masjid Kudus dengan Baitul Maqdis dari Palestina, di samping karena masjid ini dibangun dengan menggunakan batu dari Baitul Maqdis sebagai batu pertama.

Menara dan gapura masjid Kudus didesain mirip dengan bangunan candi.Hal ini merupakan prinsip adopsi dan adaptasi antara unsur-unsur arsitektur Jawa—Hindu dan Budha—dengan nilai-nilai arsitektur Timur Tengah (Islam). Secara geografis, Arab yang beriklim panas tidak sesuai dengan Indonesia yang keadaan iklimnya mengalami pergantian musim (kemarau dan penghujan), dan selain memang kesedian material yang berbeda memberikan ciri arsitektur Isnus, khususnya di Jawa, sangat khas. Terkait masjid, arsitektur Islam-Arab, atapnya biasanya berbentuk kubah, ornamen-ornamen berbentuk geometris, menara berbentuk tabung serta denah berbentuk

kotak. Adapun arsitektur Islam-Jawa atapnya berbentuk meru, ornamen berbentuk organis/floral, menara berbentuk candhi Hindu, serta denah dipengaruhi oleh organisasi ruang '*dalem*' rumah Jawa.

Bentuk arsitektur masjid, khususnya di Jawa pada era Wali Songo, mengalami akulturasi dan bahkan transformasi di mana kedua kebudayaan dipertemukan dan direinterpretasikan terus-menerus ke arah bentuk kebudayaan baru dengan tidak kehilangan identitas dari masing-masing kebudayaan asal. Tiga unsur yang menjadi penyangganya adalah ide, aktivitas, dan artefak.

Dalam sejarah perkembangan arsitektur Islam, kebudayaan lokal memainkan peranan penting. Misalnya, pada 691 M di Palestina didirikan masjid setelah wilayah itu ditaklukkan pasukan Islam dari penguasa Romawi yang telah tujuh abad menduduki wilayah Palestina. Arsitek dan para pekerjanya diambil dari orang-orang Romawi, sehingga gaya bangunan masjid merupakan persenyawaanantara Byzantium dan Arab. Masjid ini dikenal dengan *Dome of Therock* atau Kubah Batu.

Perlu disadari bahwa dalam konteks budaya, Islam tidak perlu membuang kebudayaan lama dan menggantinya dengan yang baru, sejauh tidak bertentangan dengan prinsip Islam. Sebelumnya peristiwa ini, kebudayaan Islam-Arab tidak mengenal kubah. Struktur bangunan dengan atap kubah adalah produk asli kebudayaan Romawi. Dengan mengoptimalkan material dasar berupa bebatuan, bangsa Romawi merupakan pioner dalam teknologi rancang bangun. Mereka menciptakan struktur bentang lebar untuk menghindari banyaknya kolom-kolom penyangga.

Hal serupa yang dilakukan para wali di *tlatah* Jawa. Bangunan masjid tradisional di Jawa merupakan pengembangan dari arsitektur tradisional Jawa itu sendiri, yaitu bangunan *tajug*(bangunan berdenah bujur sangkar), beratappiramid, dan memiliki 4 tiang yang dikenal dengan istilah *sokoguru*. Tiga tingkatan atap *tajug* dengan *mustaka* di puncaknya menjadi

karakter eksternal masjid-masjid di Jawa. Jumlah atap tumpang pada bangunan masjid melambangkan tingkatan dalam ajaran *tasawwuf*, yaitu *syari'at, thariqat, ma'rifat,* dan *haqqiqat*.

Masjid-masjid tradisional di Jawa adalah perpaduan antara budaya Arab-Islam dengan budaya Jawa-Hindu. Secara simbolik, ia menjadi ruang arsitektural di mana unsur-unsur lokal didialogkan dengan unsur-unsur luar, dalam hal ini adalah Arab-Islam. Secara spiritual-arsitektural, sebagai tempat ibadah, oleh para wali di Jawa, masjid dijadikan ruang penghormatan terhadap tradisi leluhur. Sunan Kudus, bahkan pernah mengikat seekor sapi yang sangat istimewa di halaman masjid Kudus, sebagai strategi dakwah, sehingga masyakarat di sekitar masjid—yang ketika itu masih memeluk agama Hindu—berdatangan ke masjid, menyaksikan sapi yang diperlakukan istimewa tersebut. Bukan hanya itu, beliau bahkan melarang masyarakat muslim Kudus untuk memakan daging sapi yang dikeramatkan dalam kepercayaan Hindu—meskipun dalam Islam diperbolehkan. Kearifan Sunan Kudus ini, dalam sejarah yang panjang hingga sekarang masyarakat Kudus, secara budaya, berpantang makan daging sapi. Maka, di Kudus tidak ditemukan ada menu makanan Soto dengan daging sapi.

Masalah Seni Lokal

Ditinjau dari aspek budaya dan tradisi, berbagai karya seni Islam yang berkembang di Indonesia, dan menjadi kekuatan untuk menjaga kesatuan, mengandung ajaran akhlak mulia, yang dipopulerkan para *da'i, muballig*, para wali, dan juga dorongan para raja-raja di Nusantara, telah mendarahdaging sehingga membentuk apa yang lazim disebut sebagai seni budaya lokal. Seni budaya lokal yang bernuansa Islam lebih diartikan sebagai kesenian daerah yang diilhami oleh Agama Islam. Dengan kata lain kesenian masyarakat Nusantara yang telah berbaur dengan tradisi Islam.

Di kalangan masyarakat Isnus terdapat kesenian daerah yang dilhami/beradaptasi denga agama Islam antara lain:

Seni Rupa Lokal

Seni ini meliputi seni arsitektur kraton dan kasultanan. Arsitektur kraton dan kasultanan di Nusantara, bercorak tradisi religio-magis, yang biasanya terdiri dari ruang paseban, sitihinggil, alun-alun, pasar, dan masjid. Contohnya seperti istana kraton Surakarta, Kasultanan Cirebon, Kasultanan Demak, dan sebagainya.

Makam/Nisan

Makam dalam tradisi Islam di Indonesia berbentuk manara atau batu dan bermahkota seperti kubah masjid (maesan), terkadang berhiaskan tulisan kaligrafi atau arabeska. Contohnya seperti Makam Sultan Malikus Shaleh di Samudra Pasai, dan makam para Wali di Jawa;

Arsitektur Bangunan masjid

Masjid, surau, dan sejenisnya yang berkembang di Indonesia, sebagaimana dijelaskan di muka, ternyata memang banyak yang beratap tumpang mirip pura pada masa hindu, atap ini menjadi *prototype* sebagian besar masjid di Indonesia. Perbedaannya hanya pada jumlah atap tumpangnya, ada yang bertumpang 3, 5, dan 6. Bentuk bangunan Masjid di Indonesia merupakan gabungan antara konsep pura dan bangunan kelenteng.

Wayang

Awalnya wayang menjadi salah satu budaya Jawa hasil akulturasi dengan budaya lain. Sebagian cerita pewayangan diambil dari kitab Ramayana dan Bharatayudha. Setelah terjadi akulturasi dengan Islam tokoh-tokoh dan cerita pewayangan diganti dengan cerita yang bernuansa Islam. Bagi orang Jawa, wayang bukan hanya sebagai tontonan, tetapi juga tuntunan karena

sarat dengan pesan-pesan moral yang menjadi filsafat hidup orang Jawa.

Wayang menurut bahasa berasal dari kata *wewayangan* artinya bayangan orang atau benda. Dikatakan demikian karena yang melihat pertunjukkan hanya dapat melihat bayangan wayang yang dimainkan oleh dalang. Wayang menurut istilah artinya suatu bentuk kesenian tradisional asli yang berbentuk replika dari tokoh-tokoh yang ada dalam dunia pewayangan.

Jenis wayang bermacam-macam, yaitu: wayang purwo, wayang gedog, wayang krucil, wayang menak, wayang beber, wayang golek, wayang kulit.

Tentang Wayang Kulit

Wayang kulit dalam sejarahnya dibuat oleh Sunan Kalijaga untuk mengimbangi seni wayang yang ada saat itu. Dibuat demikian agar tidak menyerupai wujud manusia. Hal itu dibuat karena pada masa itu soal menggambar dan melukis manusia, dibuat sedemikian agar tidak menyerupai bentuk asli manusia, sehingga dibuatlah dengan kulit hewan. Jadinya sekarang wayang kulit menjadi bagian dari kebudayaan masyarakat Jawa.

Dalam konteks itu, pemaknaan tentang wayang dilakukan. Selain wayang diartikan sebagai bayangan, juga diartikan sebagai bayangan angan-angan. Karena itu segala bentuk karakter tokohnya ada kaitannya dengan manusia. Misalnya tokoh Pandawa Lima yang selalu menunduk sebagai lambang tawaduk. Dasamuka dan Kumbakarna yang bermulut besar merupakan lambang orang yang jahat, sombong dan rakus.

Pemaknaan juga dilakukan atas pagelaran wayang dipimpin oleh seorang dalang. Secara bahasa dalang berasal dari kata *dalla* artinya menunjukkan. Fungsi dalang adalah menunjukkan jalan kebaikan sebagaimana yang dilakukan oleh Sunan Kudus, Sunan Kalijaga. Dalam setiap lakon pementasan selalu berprinsip abadi, bahwa yang benar pasti menang dan yang

salah pasti kalah. Itulah arti dakwah para Walisongo yang dipetik dari QS. al-Isra ayat 81.

Salah satu sarana wayang adalah "kelir" menurut bahasa berasal dari kata hadir, yang kemudian dianalogikan tempat kehadiran wayang. Menurut istilah kelir adalah tempat bermain para wayang untuk melakonkan unsur kebaikan dan kejahatan. Belencong (alat penerang) adalah lampu penerang yang dipasang diatas kepala sang dalang. Belencong diartikan sebagai matahari yang menyinari jagad pewayangan, penjelas hakikat hidup makhluk wayang yang meliputi manusia, hewan dan tumbuh-tumbuhan. Dengan matahari manusia dapat meniti jalan kebenaran dengan membersihkan jiwa.

Seni musik lokal

Seni ini meliputi: *Shalawatan*, merupakan musik perkusi terbang yang dipukil bergantian dengan sair dan puisi yang dilagukan dengan irama Arab atau Jawa; *Macapat*, berupa jenis lagu Jawa yang sudah diatur komposisinya. Penampilan tanpa iringan musik, tetapi hanya vokal saja; orkes gambus, yang mirip dengan Shalawatan, tetapi alat-alat musiknya ditambah dengan *viola accordion,* mandolin, dan bahkan beberapa alat musik elektrik; dan gamelan Sekaten, yang ditabuh saat upacara sekaten peng-Islaman bagi yang akan masuk agama Islam dengan pembacaan syahadat. Sekaten ini dilaksanakan pada bulan Maulud, dan sampai sekarang masih terselenggara di Yogyakarta.

Debus

Seni ini berkembang di Banten dan sekitarnya. Muncul pertama kali pada abad ke-16 pada masa pemerintahan Sultan Maulana Hasannudin (1532-1570). Pada masa pemerintahan Sultan Ageng Tirtayasa (1651-1682) debus difokuskan untuk membangkitkan semangat pejuang dalam melawan Belanda.

Kesenian ini merupakan bentuk kombinasi dari seni tari, seni suara, seni kebatinan yang bernuansa megis. Pertunjukkan ini dimulai dengan pembukaan (membaca) salawat kepada Nabi Muhammad Saw. Zikir selama 10 menit yang diiringi musik. Bersamaan dengan "beluk" (nyanyian zikir dengan suara keras) atraksi kekebalan tubuh sesuai permintaan penontonnya. Misalnya menusuk perut, mengisi anggota badan dengan golok dan sejenisnya.

Tari Saman

Tari Saman, berasal dari Aceh, dari dataran tinggi Gayo. Dahulunya tari saman disampaikan untuk merayakan peristiwa penting dalam adat Aceh, juga pada perayaan hari kelahiran Nabi Muhammad Saw. Kata saman berasal dari salah satu nama ulama besar Aceh yaitu Syekh Saman. Tari saman tidak diiringi musik, menggunakan suara dari para penari dan tepuk tangan. Tarian ini dipandu yang lazim disebut Syekh. Biasanya terdiri dari delapan penari dan dua pemberi aba-aba sambil bernyanyi.

Hadrah

Musik ini berkembang di kalangan pesantren. Hadrah adalah suatu bentuk seni suara yang bernafaskan Islam dengan diiringi instrumen musik rebana dan disertai tarian dari para penabuh rebana. Ciri khasnya penggunaan rebana (perkusi dari kulit binatang) sebagai alat musik. Lagu yang dinyanyikan brupa puji-pujian kepada Allah dan Rasul, juga nasihat agama. Rebana adalah sejenis alat kesenian tradisional yang terbuat dari kayu, dibuat dalam bentuk lingkaran dan di tengah-tenganya dilobangi, kemudian di tempat yang dilobangi itu ditempati kulit binatang (biasanya kulit kambing) yang telah dibersihkan bulu-bulunya.

Kasidah

Jenis seni suara yang bernafaskan Islam. Syair lagunya mengandung dakwah Islamiyah dan nasihat yang baik. Fungsi rebana pertama kali sebagai instrumen dalam nyanyian lagu-lagu keagamaan berupa pujian kepada Allah SWT dan rasul-Nya. Rebana berasal dari kata rabbana yang artinya wahai Tuhan kami. (suatu do'a dan pujian terhadap Tuhan). Ketika rasul hijrah ke Madinah beliau disambut dengan rebana di pinggir jalan oleh masyarakat Madinah.

Fungsi utama kasidah adalah sebagai media dakwah Islam dan sebagai hiburan dalam acara peringatan hari besar Islam. Karena pesatnya perkembangan kasidah antara lain karena ditopang oleh adanya kesepakatan pandangan ulama bahwa menurut hukum Islam seni rebana dan kasidah itu boleh (mubah).

Apresiasi Seni dan Kreativitas Islam Nusantara

Dalam penyebaran agama Islam di Indonesia, kedudukan seni dan budaya mempunyai peran yang cukup penting di dalamnya. Berkaitan dengan itu, maka tidak anek para ulama zaman dulu begitu luas pengetahuannya. Ia tidak hanya menguasai ilmu agama, tetapi juga menguasai ilmu seni dan budaya. Dalam hal ini, kehidupan sastra di dunia pesantren bukan merupakan barang baru. Dibacakannya Kasidah *Barzanji* yang berkisah tentang keagungan Nabi Muhammad Saw merupakan salah satu dari sekian karya sastra yang ditulis kalangan ulama pada zamannya.

Hubungan Islam dengan seni dapat pula dilihat dari teks-teks klasik yang dikaji secara mendalam. Misalnya di dunia pesantren kalangan Islam Tradisi, kisah-kisah tentang para nabi dan para sahabatnya, pelajaran tentang haram, halal dan keimanan, dilantunkan dalam *nadhoman* atau *syiiran*. Lirik-lirik *nadhoman* itu sendiri ditulis dalam bentuk puisi.

Wali-wali seperti Sunan Gunung Jati, Sunan Bonang, Sunan Kudus, Sunan Drajat, dan Sunan Kalijaga berperan besar dalam mengembangkan seni dan kebudayaan Jawa yang bernapaskan Islam. Mereka mampu mentransformasikan bentuk-bentuk seni warisan Hindu menjadi bentuk-bentuk seni baru bermuatan Islam. Sunan Bonang dan Sunan Gunung Jati sebagai contoh adalah perintis penulisan puisi *suluk* atau tasawuf, yang pengaruhnya besar bagi perkembangan sastra.

Para wali di Jawa, menurut Abdul Mun'im DZ (2009), berusaha memperkenalkan Islam melalui jalur tradisi, sehingga mereka perlu mempelajari *Kekawian* (sastra klasik) yang ada serta berbagai seni pertunjukan, dan dari situ lahir berbagai serat atau kitab. Wayang yang merupakan bagian ritual dan seremonial sebelum Islam diubah menjadi sarana dakwah dan pengenalan ajaran tauhid. Ini sebuah kreativitas yang luar biasa, sehingga seluruh lapisan masyarakat sejak petani, pedagang hingga bangsawan diIslamkan melaui jalur ini. Mereka merasa aman dengan hadirnya Islam, karena Islam hadir tanpa mengancam tradisi, budaya, dan posisi mereka.

Kita saksikan juga para wali dan ulama di Sulawesi dan di Maluku, mereka menulis berbagai gubahan syair, tidak hanya mengenai ajaran Islam, tetapi juga tentang tradisi. Berbagai naskah ditulis untuk mendekatkan masyarakat dengan Islam. Bahkan berbagal ajaran Islam diidentifikasi sebagai produk lokal, sehingga mereka tidak merasa asing. Setelah itu baru dperkenalkan dengan Islam yang sesungguhnya. Langkah strategis itu menunjukkan keberhasilan yang luar biasa, sehingga para pemeluk agama lama bersedia pindah ke Islam, karena Islam melindungi bahkan turut memajukan tradisi mereka.

Hasil kreasi itu jelas berbeda dengan produk seni budaya pra-Islam di Nusantara yang dapat dibedakan ke dalam kategori kurun waktu, yakni seni budaya yang berasal dari masa prasejarah, masa kontak dengan tradisi besar Hindu dan

seni Budaya etnik lokal yang masih ada sampai sekarang, yang diasumsikan berakar jauh ke masa lampau.

Dari kurun prasejarah, kehidupan seni budaya ditandai oleh pendirian monumen-monumen seremonial, baik berukuran kecil, sedang, maupun besar, yakni berupa peninggalan yang dibuat dari susunan batu. Salah satu rekayasa arsitektur yang dianggap berasal dari tradisi megalit atau prasejarah adalah pendirian bangunan yang umum disebut dengan teras berundak (teras piramida) seperti terdapat di Gunung Padang (Cianjur, Sukabumi), Cibalay dan Kramat Kasang (Ciampea, Bogor).

Peninggalan sejenis itu ditemukan di berbagai pelosok Nusantara. Bangunan teras berundak berasosiasi dengan satu atau beberapa jenis unsur megalit lainnya, seperti menhir, arca batu, altar batu, batu lumpang, dakon batu, pelinggih batu, tembok batu, jalanan berbatu, dolmen dan lain-lain. Beberapa batu dari bangunan teras berundak itu diukur dipahat dengan unsur dekoratif tertentu, seperti pola-pola geometris, pola binatang dan lain-lain seperti yang terdapat Pugungraharjo (Lampung) dan Terjan (Rembang).

Seni utama dunia Islam, kaligrafi, mozaik, dan Arabeska sampai di Nusantara sebagai unsur seni baru. Pada seni pahat juga tampak variasi dan pembauran antara anasir-anasir asing dan lokal, termasuk pra-Islam. Ini tampak pada hasil seni pahat makam dengan kandungan kreativitas lokal (Barus, Limapuluh Kota, Binamu), Hindu (Troloyo, Gresik, Airmata dan Astatinggi) dan asing (Pasai, Aceh, Ternate Tidore) secara tipologis, nisan-nisan makam muslim Nusantara memperlihatkan tipe-tipe Aceh, Demak Troloyo, Bugis Makassar, dan tipe-tipe lokal lainnya.

Karena itu, Islam di kawasan kepulauan Nusantara sesungguhnya telah berkembang dengan pesat karena melalui proses akulturasi budaya lokal. Integrasi pemikiran Islam selalu disesuaikan dengan kekhasan budaya lokal. Dalam konteks ini, dakwah Islamiyah selalu melihat lingkungan sosial budaya dengan kacamata kearifan, kemampuan adaptasi ini merupakan

kecerdasan sosial, intelektual, dan spiritual yang dimiliki oleh para ulama dahulu yang bertugas menyebarkan agama Islam.

Bukti-bukti seni budaya Islam Nusantara telah merefleksikan bagaimana Islam sebagai ajaran samawi dan pranata keagamaan, disebarkan dan disosialisasikan di Nusantara. Sosialisasi tersebut telah menggunakan cara-cara damai dan memanfaatkan sumber daya kultur lokal sebagai media komunikasi yang efektif. []

Bagian 10

Strategi Kebudayaan, Tentang Walisongo Membangun Islam Nusantara

Sebelum bagian ini telah dijelaskan kreativitas Isnus dan seni. Di bagian ini, difokuskan pada strategi kebudayaan Walisongo dalam membentuk Isnus, yang salah satunya juga menggunkaan media seni. Dan, seperti telah dijelaskan di bagian awal buku ini, masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari kesejarahan yang panjang bagi Ibu Pertiwi. Sebelum Islam hadir, masyarakat Nusantara telah mengenal dan menjalankan sistem budaya dan religi yang begitu kompleks dan kosmopolit. Beragam bentuk kebudayaan dan praktek keagamaan membaur menjadi warna khas bagi bangsa khatulistiwa ini. Berangkat dari itu, maka sulit bahkan tidak mungkin kekayaan budaya lokal dicabut dari akarnya begitu saja, bahkaan oleh sistem budaya, dan strategi apa pun.

Dengan wujud dan formasi keagamaannya, Islam pun tidak mungkin memaksakan diri untuk menolak budaya yang ada di Nusantara. Meletakkan posisi *vis a vis* antara Islam dan budaya Nusantara, berarti memaksakan kehendak untuk disingkirkan oleh arus besar kelompok yang meyakini akan

terciptanya akulturasi budaya Islam-Indonesia. Pada masa awal perkembangannya inilah tampak betapa peran penting kesejarahan Islam di Indonesia dimainkan secara apik oleh para Wali dan Ulama, sehingga sifat Islam yang akomodatif tersebut dapat diterima dengan mudah oleh masyarakat setempat.

Nilai-nilai universal seperti keadilan, persamaan dan kemanusiaan, mendapatkan porsi yang luas dalam Islam. Berdasarkan inilah, Islam pada masa awal perkembangannya mampu bersimbiosis dengan budaya lokal, yang sudah barang tentu pula mengedepankan prinsip-prinsip yang sama. Titik temu ini selanjutnya dikemas dalam format dakwah (khususnya oleh para Wali) yang tidak melulu mendudukkan masyarakat lokal sebagai tertuduh dan salah, akan tetapi mereka disadarkan dengan berangkat dari kekayaan pengetahuan yang telah dimilikinya. Salah satu budaya yang paling penting diajukan adalah tradisi wayang, yang dikemas sedemikian rupa oleh para Wali, sehingga mampu dijadikan ruang 'ideologisasi' masyarakat setempat untuk masuk Islam.

Dengan demikian, Islam masuk ke Nusantara tidak serta merta menghancurkan seluruh kebudayaan masyarakat. Karena para Ulama waktu itu mendakwahkan Islam dengan menggunakan strategi kebudayaan. Tidak heran jika dalam beberapa kasus, Islam justru mengakomodasi budaya yang sedang berjalan di masyarakat Nusantara. Seperti contoh, kesenian wayang yang sudah berlangsung lama dibiarkan berjalan untuk selanjutnya diberi makna baru oleh para Ulama.

Contoh demikian menunjukkan bahwa, Islam sebagai sebuah tradisi yang berinteraksi dengan tradisi lain seringkali menciptakan tradisi baru. Sebuah tradisi hasil hibridasi antara Islam di satu sisi dan tradisi lokal pada sisi yang lain. Pada masyarakat Jawa, hasil hibridasi ini kemudian dikenal dengan Islam-Jawa (dalam lingkup yang lebih luas dikenal dengan Islam Nusantara) yang merupakan bentukan dari akulturasi dengan kebudayaan lokal. Kenyataan ini semakin memperkokoh pandangan bahwa Islam tidaklah hanya berupa sekumpulan

doktrin. Melainkan juga, Islam dihayati dan diamalkan oleh para pemeluknya menjadi sebuah realitas kebudayaan. Dengan begitu, akulturasi budaya antara Islam dan kebudayaan lokal adalah bagian dari sekian banyak ekspresi Islam sebagai pandangan hidup dan sumber inspirasi bagi tindakan para pemeluknya (Abdul Karim, Islam *Nusantara,* hlm. 5-6)

Selain wayang, banyak jenis kesenian lain yang mendapat sentuhan Islami dari para ulama, dengan tidak menghilangkan tradisi yang telah ada sebelumnya. Kreatifitas para ulama dalam mencipta kesenian ini sangat terkenal semasa Walisongo, seperti diciptakannya berbagai permainan edukatif (*Jamuran, Cublak Suweng, Ilir-ilir*), tembang-tembang keagamaan (Mocopat), seni ukir bermotif, seni musik (gamelan), seni pahat, dan berbagai corak seni lainnya. Peninggalan Walisongo ini sampai saat ini masih bisa ditemukan di Nusantara, bahkan dikembangkan oleh ulama-ulama setelahnya.

Berdasarkan inilah, maka Islam yang muncul dan berkembang di Indonesia tidaklah seperti yang ada di Arab atau Timur Tengah, yang umumnya sebagai agama negara yang ajarannya dapat dijadikan hukum negara. Sebaliknya, Islam di Indonesia mampu melakukan proses sublimasi, sehingga nilai-nilainya meresap dalam setiap perilaku anak bangsanya dan dijadikan modal untuk membangun negeri ini. Dan model Islam seperti inilah yang dinamakan sebagai Islam Nusantara, Islam dapat diterima dengan lapang dada oleh masyarakat lokal di Nusantara karena ajarannya telah mengupayakan pembebasan atas keterkungkungan masyarakat feodal yang telah ada sebelumnya, yang tidak membuang tradisi yang sudah melekat di masyarakat, melainkan menyempurnakannya dengan sentuhan-sentuhan Islami, yang tidak lagi memandang perbedaan kasta, suku, dan warna kulit, dan tentu saja yang disebarkan tidak dengan kekerasan, melainkan dengan kemuliaan akhlak dan ketinggian ilmu para ulama'nya.

Walisongo dan Peng-Islaman Nusantara

Nusantara Pra-Islam

Ketika agama Islam mulai gencar didakwahkan di Nusantara pada abad XV – XVI, Nusantara bukanlah negeri jahiliyah yang rendah peradabannya. Adanya monumen-monumen dan peninggalan-peninggalan bersejarah menunjukkan bukti bahwa di Pulau Jawa sudah berperadaban tinggi, misalkan sejumlah candi di pegunungan tinggi Dieng, candi Borobudur, puluhan candi di Prambanan dan puing-puing rerentuhan Kraton Boko, semuanya di Jawa Tengah. Sementara itu sejumlah candi serta bukti peninggalan peradaban yang sudah maju lainnya, juga terdapat di berbagai pelosok Nusantara.

Di bidang perdagangan, beberapa sumber tulisan dari Barat menyatakan pada tahun 70-an Masehi, cengkih dari kepulauan Maluku sudah diperdagangkan di Roma, dan semenjak abad ke-3 Masehi, perahu-perahu dari kepulauan Nusantara telah menyinggahi anak benua India serta pantai timur Afrika, dan sebagian di antaranya bermigrasi ke Madagaskar (Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, 2012).

Kisah pelayaran tersebut juga bisa ditemukan di relief Candi Borobudur. Bahkan Pada tahun 2003, pengrajin kapal dari Madura telah membuktikan kehandalan perahu di relief candi tersebut, yaitu dengan membuat tiruannya, sekaligus napaktilas pelayarannya. Kapal yang dinamai "Samudraraksa" ini berlayar ke Afrika dengan selamat dan kini disimpan di Musium Kapal Samudraraksa di Borobudur (*tempo.co*, 2003/07/03). Replika berikutnya diberi nama "Spirit of Majapahit", diluncurkan menuju Jepang dari dermaga Marina, Jakarta pada 4 Juli 2010 (*jppn.com.,* 4 Juli 2010)

Bukti lain yang menunjukkan Nusantara telah mempunyai peradaban tinggi waktu itu adalah, catatan sejarah China yang ditulis oleh anak buah Fa Hsien di akhir abad III dan awal abad IV Masehi, yang menerangkan bahwa pelaut-pelaut Nusantara memiliki kapal-kapal besar yang panjangnya sekitar 200 kaki

(65 meter), tinggi 20-30 kaki (7-10 meter) dan mampu dimuati 600-700 orang ditambah muatan seberat 10.000 *hou*. Sementara pada masa itu panjang jung China tidak sampai 100 kaki (30 meter) dengan tinggi kurang dari 10-20 kaki (3-7 meter). Catatan yang ditulis dalam *Tu Kiu Kie* ini telah dikutip oleh banyak ahli yang mempelajari sejarah agama Buddha maupun Asia Tenggara di masa lalu (Agus Sunyoto, 2012: 20).

Selanjutnya, ada ahli Javanologi Belanda, Van Hien, tahun 1920 menerangkan Shi Fa Hian (Fa Hsien) dalam perjalanannya pulang ke China diserang badai dan terdampar di pantai Jawa. Ia berdiam lima bulan di Jawa, menunggu selesainya pembuatan sebuah kapal besar yang sama dengan kapalnya yang rusak dihantam badai (Van Hien dalam *De Javansche Geestenwereld,* disadur oleh Capt. R.P. Suyono, 2007: 12).

Catatan sejarah lainnya menyatakan, pada sekitar abad VII – XII Masehi, di pulau Sumatera juga berlangsung pemerintahan Kerajaan Sriwijaya yang kekuasaannya meliputi Asia Tenggara termasuk pulau Jawa. Puncak kejayaan Sriwijaya terjadi pada abad VIII. Sejarawan S.Q. Fatimi menyebutkan bahwa pada tahun 100 Hijriyah (718 M), seorang maharaja Sriwijaya (diperkirakan adalah Sri Indrawarman) mengirimkan sepucuk surat kepada Khalifah Umar bin Abdul Aziz dari Kekhalifahan Umayyah, yang berisi permintaan kepada khalifah untuk mengirimkan ulama yang dapat menjelaskan ajaran dan hukum Islam kepadanya (dalam *al-'Iqd Al-Farid* karya Ibnu Abdu Rabbih, dan dengan redaksi sedikit berbeda dalam *Al-Nujum Az-Zahirah fi Muluk Misr wa Al-Qahirah* karya Ibnu Tagribardi):

> *"Dari Raja sekalian para raja yang juga adalah keturunan ribuan raja, yang isterinya pun adalah cucu dari ribuan raja, yang kebun binatangnya dipenuhi ribuan gajah, yang wilayah kekuasaan-nya terdiri dari dua sungai yang mengairi tanaman lidah buaya, rempah wangi, pala, dan jeruk nipis, yang aroma harumnya menyebar hingga 12 mil. Kepada Raja Arab yang tidak menyembah tuhan-tuhan lain selain Allah. Aku telah mengirimkan kepadamu bingkisan yang tak seberapa sebagai tanda persahabatan. Ku-*

> *harap engkau sudi mengutus seseorang untuk menjelaskan ajaran* Islam *dan segala hukum-hukumnya kepadaku"* (Surat Maharaja Sriwijaya kepada Khalifah Umar bin Abdul Aziz).

Bukti lain tentang peradaban yang cukup maju di Nusantara adalah ditemukannya berbagai prasasti dan kondisi lapangan, yang menjelaskan mengenai setidaknya ada lima sistem irigasi yang tertata baik, yang dibangun pada rentang periode abad IX-XIV di lembah Sungai Brantas, Jawa Timur (Kompas, 2000: 128).

Gambaran kebesaran peradaban Nusantara pada sekitar abad XV-XVI juga dicatat oleh pengembara Portugis tahun 1512–1515, Tome Pires. Menurutnya, Sultan Malaka yang bergelar Raja Muzaffar Syah (1450–1458) serta puteranya yaitu Raja Mansyur Syah (1458=1477), sebagai raja bawahan Jawa, memiliki hubungan yang baik dengan Jawa. Bahkan untuk keperluan menunaikan ibadah haji ke Mekah, Raja Mansyur Syah memesan jung besar di Jawa (Slamet Mulyana, 1983: 282, 283 dan seterusnya).

Bersamaan dengan masa peralihan kekuasaan dari Kerajaan Majapahit yang memudar ke Kadipaten Demak yang semakin membesar, berlangsung pula suasana peralihan di bidang keagamaan dan kepercayaan. Pada masa kejayaan Majapahit, masyarakat menganut agama Hindu yang mengutamakan pemujaan pada Dewa Syiwa serta agama Buddha. Kedua agama tadi berjalan seiring dengan kepercayaan masyarakat terhadap ruh-ruh halus. Mereka juga sangat mempercayai hal-hal gaib dan mistis, serta mengkaitkan hampir semua aspek kehidupan dengan hal tersebut.

Kuatnya kepercayaan yang telah ditanamkan secara turun-temurun ini, dan tingginya tingkat peradaban di Nusantara saat itu, menjadikan Islam, sebagai agama baru tidak bisa diterima dengan mudah oleh pribumi. Bahkan terdapat fakta yang sangat mengejutkan, bahwa proses Islamisasi di Nusantara yang telah berjalan pada rentang waktu 800 tahun, Islam tidak bisa diterima pribumi secara massal. Islam hanya dipeluk oleh

orang-orang nonpribumi. Yang pribumi tidaklah banyak, namun hanya sedikit.

Buktinya adalah catatan seorang utusan Dinasti Tang, bahwa di Kerajaan Kalingga (674 M) sudah ada saudagar dari Timur Tengah yang datang ke Jawa. Setelah itu, tidak pernah ada satu sumber pun yang menyatakan bahwa Islam diterima pribumi secara massal sampai tahun 1292 sebelum ada Kerajaan Majapahit.

Catatan Marcopolo juga menyebutkan, bahwa ketika pulang dari Tiongkok lewat laut, Marcopolo singgah di Pelabuhan Perlak, Aceh. Marcopolo mencatat penduduk di kota itu, persisnya di sekitar Selat Malaka, Aceh Timur, dihuni oleh sebagian etnis Tionghoa. Semuanya beragama Islam. Sementara penduduk setempat masih menyembah pohon, roh, dan batu. Bahkan, sebagian yang tinggal di pedalaman ada yang masih makan manusia. Artinya, Aceh belum Islam waktu itu.

Seratus tahun kemudian, Cheng Ho datang ke Nusantara saat perpindahan dari Dinasti Yuan ke Dinasti Ming. Pada tahun 1405, Cheng Ho mencatat Raja Majahapahit saat itu Wikramawardhana. Dia singgah di pelabuhan Tuban, yaitu pelabuhan besar milik Majapahit. Di situ dia menemukan etnis Tionghoa tinggal di sekitar pelabuhan. Mereka semuanya muslim. Cheng Ho kemudian singgah di pelabuhan Gresik. Ia pun kaget, ternyata ada sekitar seribu keluarga Tionghoa yang semuanya muslim. Kemudian, di Surabaya juga ada seribuan keluarga Tionghoa beragama Islam. Cheng Ho tidak hanya sekali ke Nusantara, ia bolak-balik ke Jawa hingga tujuh kali. Kunjungan terakhirnya pada 1433, ia mengajak juru tulis bernama Ma Huan. Dalam catatan Ma Huan, di kota-kota pelabuhan di pantai utara Jawa dihuni tiga kelompok masyarakat. *Pertama*, etnis Tionghoa semua beragama Islam. *Kedua*, dari Barat, yaitu Arab dan Persia yang juga beragama Islam. *Ketiga*, pribumi, semua penduduk pribumi di sepanjang pantai utara Jawa masih menyembah roh, batu, dan pohon.

Fakta-fakta ini menunjukkan Islam belum diterima warga pribumi secara massal. Artinya, dari tahun 674 M sampai 1433, hampir 800 tahun, Islam masih belum dianut secara masal oleh pribumi. Islam memang masuk ke Indonesia sejak abad ke-13, tapi kenyataannya Islam betul-betul dipilih warga Nusantara secara luas baru pada periode Walisongo. Ini *berkah* dari dakwah penuh perdamaian para ulama. Dengan strategi kebudayaan yang diterapkan Walisongo, Nusantara bisa diIslamkan tanpa pertumpahan darah.

Strategi dan Metode Dakwah Walisongo Meng-Islamkan Nusantara

Ulama yang terkenal dalam menyebarkan Islam di Nusantara (khususnya pulau Jawa) adalah Walisongo. Walisongo secara sederhana artinya sembilan orang wali, sedangkan secara filosofis maksudnya sembilan orang yang telah mampu mencapai tingkat wali, suatu derajat tingkat tinggi yang mampu mengawal *babahan hawa sanga* (mengawal sembilan lubang dalam diri manusia), sehingga memiliki peringkat wali (Saifullah, 2010: 21-22).

Di dalam Ensiklopedi Islam disebutkan bahwa Walisongo adalah sembilan ulama pelopor dan pejuang pengembangan Islam di Pulau Jawa pada abad ke- 15 (masa Kesultanan Demak). Para ulama ini dianggap telah dekat dengan Allah SWT, terus menerus beribadah kepada-Nya, serta memiliki kekeramatan dan kemampuan-kemampuan lain di luar kebiasaan manusia, sebagaimana diungkapkan Tarwilah dalam "Peranan Walisongo dalam Pengembangan Dakwah Islam" (dalam *Ittihad,* Jurnal Kopertis Wilayah XI Kalimantan, Volume 4, No. 6, hlm. 82).

Menurut KH.Bisyri Musthafa, sebagaimana diuraikan oleh Saifuddin Zuhri, jumlah para wali itu tidak hanya sembilan, tetapi lebih dari itu. Agaknya sembilan orang wali itu adalah mereka yang memegang jabatan dalam pemerintahan sebagai pendamping raja atau sesepuh kerajaan di samping peranan

mereka sebagai mubalig dan guru. Oleh karena mereka memegang jabatan pemerintahan, mereka diberi gelar Sunan, kependekan dari *susuhunan* atau *sinuhun*, artinya orang yang dijunjung tinggi. Bahkan kadang-kadang disertai dengan sebutan *Kanjeng*, kependekan dari *kang jumeneng*, pangeran atau sebutan lain yang biasa dipakai oleh para raja atau penguasa pemerintahan di daerah Jawa (Badri Yatim (Ed.), 1996: 170).

Walisongo yang terkenal dalam mengembangkan Islam di Pulau Jawa adalah Sunan Gresik, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Drajat, Sunan Kalijaga, Sunan Giri, Sunan Kudus, Sunan Muria, dan Sunan Gunung Jati.

Peran Walisongo dalam penyebaran Islam di Nusantara, terutama di Jawa sangatlah besar. Dalam banyak catatan disebut, bahwa Walisongo adalah perintis awal gerakan dakwah Islam di Nusantara. Karena jika dilihat pada fase sebelumnya, Islamisasi di Nusantara lebih dilaksanakan oleh orang-perorangan tanpa manajemen organisasi. Tetapi pada masa Walisongo, aspek manajemen keorganisasian telah difungsikan. Yakni, mereka dengan sengaja menempatkan diri dalam satu kesatuan organisasi dakwah yang diatur secara rasional, sistematis, harmonis, tertentu dan kontinyu serta menggunakan strategi, metode dan fasilitas dakwah yang betul-betul efektif.

Apabila berita tentang Walisongo dikumpulkan dan dipelajari, antara lain dari Serat Walisongo dan dari Primbon milik Prof. KH. R. Moh. Adnan, maka dapat disimpulkan, bahwa secara keseluruhan -kecuali Syeik Siti Jenar- Walisongo adalah satu kesatuan organisasi, yang yang dapat diidentikkan sebagai panitia *ad hoc* atau *kanayakan* (kabinet) urusan meng-Islamkan masyarakat Jawa. Beberapa artikel dalam *islamnusantara.com,* menjelaskan soal ini.

Terbukti, masing-masing Wali memegang peranan dan bertanggungjawab sebagai ketua bagian, seksi atau *nayaka* (menteri) dan sebagainya dalam organisasi dakwah Walisongo itu. Mereka sering berkumpul bersama, bermusyawarah, merundingkan berbagai hal yang berkenaan dengan tugas dan

perjuangan mereka. Bukti lain yang menunjukkan Walisongo sebagai kesatuan organisasi, adalah peristiwa pembangunan masjid Demak, dimana dalam peristiwa itu tercermin sebuah kerjasama dan gotong royong untuk kepentingan dan tujuan yang sama; yaitu untuk kepentingan syiar agama Islam.

Lembaga dakwah Walisongo ini juga bersifat teratur dan kontinyu, karena telah mengalami empat kali periode sidang penggantian `pengurus', sebagaimana yang dipublikasi oleh *islamnusantara.com.,* yaitu:

NO	PERIODE	KEPENGURUSAN
1.	I	Malik Ibrahim, Ishaq, Ahmad Jumad al-Kubra, Muhammad al-Maghribi, Malik Israil, Muhammad al-Akbar, Hasanuddin, Aliyuddin dan Subakir.
2.	II	Komposisi kepengurusan dilengkapi oleh Raden Rahmad Ali Rahmatullah (Sunan Ampel) menggantikan Malik Ibrahim yang telah wafat, Ja'far Shadiq (Sunan Kudus) menggantikan Malik Israil yang telah wafat, Syaril Hidayatullah menggantikan Al-Akbar yang telah wafat.
3.	III	Masuk Raden Paku (Sunan Giri) menggantikan Ishaq yang pindah ke Pasai, Raden Said (Sunan Kalijaga) menggantikan Syeikh Subakir yang kembali ke Persia, Raden Makdum Ibrahim (Sunan Bonang) menggantikan Maulana Hasanuddin yang telah Wafat, Raden Qasim (Sunan Drajat) menggantikan Aliyuddin yang telah wafat.
4.	IV	Masuk Raden Hasan (Raden Fatah) dan Fathullah Khan, keduanya menggantikan Ahmad Jumad al-Kubra dan Muhammad al-Maghribi.
5.	V	Masuk Sunan Muria. Tidak dijelaskan tokoh Ini menggantikan siapa, tetapi besar kemungkinan menggantikan Raden Fatah yang naik tahta sebagai Sultan I Demak

Dalam menyebarkan Islam di Nusantara (khususnya Jawa), Walisongo menggunakan beberapa strategi. Di antaranya adalah meneladani pendekatan Rasulullah Saw. dalam berdakwah, yaitu *Bil Khikmati wal maudzotil khasanati wa*

jaadilhum billatii hiya akhsan. Walisongo memperlakukan sasaran dakwah, terutama tokoh khusus, dengan profesional dan istimewa, langsung pribadi bertemu pribadi. Kepada mereka diberikan keterangan, pemahaman dan perenungan (*tazkir*) tentang Islam, peringatan-peringatan dengan lemah lembut, bertukar pikiran dari hati ke hati, penuh toleransi dan pengertian. Metode Ini dapat dilihat pada kasus Sunan Ampel ketika mengajak Ariya Damar dari Palembang masuk Islam. Juga pada Sunan Kalijaga ketika mengajak Adipati Pandanarang di Semarang untuk masuk Islam.

Dalam pendekatan *Bil Hikmah*, Walisongo menggunakannya dengan jalan kebijaksanaan yang diselenggarakan secara populer, atraktif dan sensasional. Pendekatan Ini mereka pergunakan terutama dalam menghadapi masyarakat awam. Seperti kisah Sunan Kalijaga dengan gamelan Sekaten-nya. Atas usul Sunan Kalijaga, maka dibuatlah keramaian Sekaten (*Syahadatain*) yang diadakan di Masjid Agung dengan memukul gamelan yang sangat unik, baik dalam hal langgam dan lagu maupun komposisi instrumental yang telah lazim selama ini. Begitu juga dakwah Sunan Kudus dengan lembut yang dihias secara unik dan nyentrik. Apabila kedua pendekatan ini tidak berhasil, barulah mereka menempuh jalan lain yaitu *Al-Mujadalah billati hiya ahsan*. Pendekatan ini terutama diterapkan terhadap tokoh yang secara terus terang menunjukkan sikap kurang setuju terhadap Islam.

Walisongo juga memakai strategi *tarbiyyah al-'ummah*, terutama sebagai upaya pembentukan dan penanaman kader, serta strategi penyebaran juru dakwah ke berbagai daerah. Sunan Kalijaga misalnya, mengkader Kiai Gede Adipati Pandanarang (Sunan Tembayat) dan mendidik Ki Cakrajaya dari Purworejo, kemudian mengirimnya ke Lowanu untuk meng-Islamkan masyarakat di sana. Sunan Ampel mengkader Raden Patah kemudian menyuruhnya berhijrah ke hutan Bintara, membuat perkampungan dan kota baru dan mengimami masyarakat yang baru terbentuk itu.

Dalam hal pembagian wilayah kerja untuk penyebaran juru dakwah Walisongo membagi ke dalam 3 wilayah, dengan dasar pertimbangan *geostrategis* yang mapan sekali. Pembagian itu memakai rasio 5 : 3: 1.

Pertama, Jawa Timur mendapat perhatian besar dari para Wali. Di sini ditempatkan 5 Wali dengan pembagian teritorial dakwah yang berbeda. Maulana Malik Ibrahim, sebagai Wali perintis, mengambil wilayah dakwahnya di Gresik. Setelah wafat, wilayah ini diambil alih oleh Sunan Giri. Sunan Ampel mengambil posisi dakwahnya di Surabaya. Sunan Bonang sedikit ke utara di Tuban. Sedangkan Sunan Drajat di Sedayu. Berkumpulnya kelima Wali di Jawa Timur adalah karena kekuasaan politik saat itu berpusat di wilayah ini. Kerajaan Kediri di Kediri dan Majapahit di Mojokerto.

Kedua, di Jawa Tengah, para Wali mengambil posisi di Demak, Kudus dan Muria. Sasaran dakwah para Wali di Jawa Tengah tentu berbeda dengan yang di Jawa Timur. Di Jawa Tengah, pusat kekuasaan Hindu dan Budha sudah tidak berperan, tetapi realitas masyarakatnya masih banyak dipengaruhi oleh budaya Hindu dan Budha. Sehingga dalam berdakwah, Walisongo di Jawa Tengah ini banyak menggunakan instrumen budaya lokal, seperti wayang, gong, gamelan dan lain-lain, untuk dimodifikasi sesuai dengan ajaran Islam. Saat berlangsung aktivitas ketiga Wali tersebut, pusat kekuasaan politik dan ekonomi beralih ke Jawa Tengah, ditandai dengan runtuhnya Kerajaan Majapahit dan munculnya Kerajaan Demak, yang disusul kemudian dengan lahirnya Kerajaan Pajang dan Mataram II. Perubahan kondisi politik seperti ini, memungkinkan ketiga tempat tersebut mempunyai arti geostrategis yang menentukan.

Ketiga, di Jawa Barat, proses Islamisasinya hanya ditangani oleh seorang Wali, yaitu Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati. Dengan pertimbangan saat itu penyebaran ajaran Islam di Indonesia Barat, terutama di Sumatera dapat dikatakan telah merata bila dibandingkan dengan kondisi Indonesia Timur. Adapun pemilihan kota Cirebon sebagai pusat aktivitas dakwah

Sunan Gunung Jati, hal itu tidak bisa dilepaskan hubungannya dengan jalan perdagangan rempah-rempah sebagai komoditi yang berasal dari Indonesia Timur. Dan Cirebon merupakan pintu perdagangan yang mengarah ke Jawa Tengah, Indonesia Timur dan Indonesia Barat. Oleh karena itu, pemilihan Cirebon dengan pertimbangan sosial politik dan ekonomi saat itu, mempunyai nilai geostrategis, geopolitik dan geoekonomi yang menentukan keberhasilan Islam selanjutnya.

Dari berbagai strategi dan pendekatan yang dipakai oleh Walisongo dalam menyebarkan Islam di tanah Jawa. Maka akan didapati beberapa bentuk metode dakwah Walisongo, di antaranya:

a. Melalui perkawinan. Diceritakan dalam Babad Tanah Jawi di antaranya bahwa Raden Rahmad (Sunan Ampel) dalam rangka memperkuat dan memperluas dakwahnya, salah satunya, dengan menjalin hubungan geneologis. Beliau menekankan putrinya, Dewi Murthosiah dengan Raden Ainul Yakin dari Giri. Dewi Murthosimah dengan Raden Patah. Alawiyah dengan Syarif Hidayatullah. Dan putrinya yang lain, Siti Sarifah dengan Usman Haji dari Ngudung.
b. Mengembangkan pendidikan pesantren. Langkah persuasif dan edukatif ini mula-mula dipraktekkan oleh Syeikh Maulana Malik Ibrahim di Gresik, kemudian dikembangkan dan mencapai kemajuannya oleh Sunan Ampel di desa Ampel Denta, Surabaya.
c. Mengembangkan kebudayaan Jawa dengan memberi muatan nilai-nilai keIslaman, bukan saja pada pendidikan dan pengajaran tetapi juga meluas pada bidang hiburan, tata sibuk, kesenian dan aspek-aspek lainnya. Seperti Wayang, Sekatenan, Falasafah wluku lan pacul Sunan Kalijaga.
d. Melalui sarana prasarana yang berkaitan dengan masalah perekonomian rakyat. Seperti tampilnya Sunan Majagung sebagai *nayaka* (menteri). Beliau memikirkan masalah halal-haram, masak-memasak, makan-makanan dan lain-lain. Untuk efesiensi kerja, beliau berijtihad dengan menyempurnakan alat-alat pertanian, perabot dapur, barang pecah-belah. Begitu juga Sunan Drajat tampil dengan

menyempurnakan alat transportasi dan bangun perumahan.

e. Melalui sarana politik. Dalam bidang politik kenegaraan Sunan Giri tampil sebagai ahli negara, yang menyusun peraturan-peraturan ketataprajaan dan pedoman tata cara kraton. Begitu juga Sunan Kudus yang ahli dalam perundang-undangan, pengadilan dan mahkamah.

Strategi dan metode dakwah Walisongo dalam rangka Islamisasi Nusantara di atas tidak akan berhasil jika tidak ditopang dua faktor elementer Walisongo, yaitu inklusivitas Walisongo dalam melihat ajaran Islam. Dan, potensi serta keunggulan yang dimiliki Walisongo. Karena mereka telah membuktikan diri sebagai mujtahid yang memahami Islam tidak saja sebagai teori abstrak, tetapi juga sebagai realitas historis kemanusiaan.

Kreasi Seni, Wujud Strategi Kebudayaan Walisongo

Sebelum Islam datang dan berkembang di pulau Jawa, masyarakat Jawa telah lama menggemari akan kesenian, baik pertunjukan wayang dengan gamelannya maupun seni tarik suara. Oleh karena itu, para Walisongo mengambil siasat menjadikan kesenian itu sebagai alat dakwahnya, guna memasukkan ajaran Islam kepada masyarakat lewat apa yang selama ini menjadi kegemarannya. Meskipun bukan asli Jawa, tapi Walisongo dengan cepat dapat mempelajari dan menguasai tata nilai dan budaya Jawa, kemudian mereka menyusup serta mengembangkannya dengan corak dan tata nilai baru yang terus berkembang menjadi tata nilai dan budaya Jawa yang kita kenal sampai sekarang.

Walisongo mempunyai sikap yang moderat terhadap kebudayaan lokal (baca: Kesenian). Mereka mengadopsi kebudayaan dan tradisi lokal, dan mengisinya dengan dengan nilai-nilai Islam. Sikap ini terus dipertahankan, meskipun mereka sudah menjadi mayoritas dan mempunyai kerajaan-

kerajaan Islam. Raden Patah, Raja Demak pertama, menerbitkan kebijakan untuk melindungi kebudayaan lokal sehingga sejarah mencatat bahwa masyarakat muslim di masa itu dapat hidup bersama secara rukun dengan semua masyarakat lokal dengan berbagai latar belakang tradisi, budaya, dan agama. Abdurrahman Mas'ud alam "The Religion of Pesantren" (dalam *International Conference on Religious Harmony,* pada 27 September-3 Oktober 2004 yang diselenggarakan oleh International Association for History of Religion (IAHR), hlm. 4-9), mengemukakan hal ini cukup baik.

Singkatnya, masyarakat muslim di bawah kepemimpinan Walisongo menghormati kebudayaan lokal yang sudah ada dan berkembang bersamaan dengan kebudayaan Islam. Walisongo bahkan sengaja mengambil instrumen kebudayaan lokal tersebut untuk mempromosikan nilai-nilai Islam. Artinya, nilai-nilai Islam dipromosikan dengan instrumen budaya lokal.

Tulisan ini akan membahas strategi kultural yang telah diambil oleh Walisongo dalam meng-Islamkan Nusantara. Tujuannya adalah untuk menunjukkan peran efektif strategi budaya yang telah diambil Walisongo dalam membangun dan mengembangkan masyarakat Muslim. Sebagai contoh, akan ditampilkan tiga kreasi seni Walisongo, yakni model arsitektur masjid yang dibangun Walisongo, pengadopsian wayang menjadi budaya Islam, dan kreasi seni Islam yang bernuansa lokal. Tiga elemen budaya ini akan menjadi contoh riil untuk membangun argumentasi bahwa Walisongo telah sukses membangun kebudayaan sebagai hasil akulturasi kebudayaan Islam (nilai-nilai Islam) dengan kebudayaan lokal Jawa (Hindu dan Budha), sebagaimana dijelaskan oleh Suparjo dalam tulisan "Islam dan Budaya: Strategi Kultural Walisongo dalam Membangun Masyarakat Muslim Indonesia" (dalam Jurnal *KOMUNIKA*, Jurusan Dakwah STAIN Purwokerto, Vol.2 No.2 Jul-Des 2008, hlm. 179-191).

Arsitektur Masjid; Representasi Tatanan Sosial Egaliter

Arsitektur masjid dapat dipandang sebagai bentuk adopsi dari konsep masjid yang ada di Timur Tengah dengan vihara, pura, dan candi. Setidaknya, ada tiga entitas arsitektur masjid yang perlu dielaborasi, yakni atap masjid bersusun tiga, bentuk mustaka, dan bentuk menara. Model arsitektur masjid yang demikian itu tidak ditemukan di negara asal Islam, yakni Saudi Arabia khususnya dan Timur Tengah pada umumnya.

Pertama, atap masjid yang tersusun dari atas tiga lapis atap sebagaimana dapat dilihat pada Masjid Agung Demak dan masjid-masjid lainnya dapat dipandang sebagai bentuk adopsi dari pura. Dalam tradisi Hindu yang syarat dengan kelas sosial, jumlah susunan atap setiap Pura menunjukkan orang yang membangun dan komunitas yang berhak menggunakannya. Pura beratap susun sebelas adalah pura yang dibangun oleh raja besar (raja yang mempunyai daerah taklukan), dan hanya boleh digunakan untuk beribadah bagi para raja dan kalangan bangsawan. Pura dengan atap bersusun tujuh menunjukkan bahwa pura tersebut dibangun oleh raja atau bangsawan, dan hanya digunakan untuk para raja dan bangsawan. Pura dengan atap bersusun tiga adalah pura yang dibangun oleh rakyat biasa, dan digunakan sebagai tempat mereka beribadah. Pura model ini bisa jadi dibangun oleh raja atau bangsawan, tetapi ia dipergunakan untuk ibadah rakyat jelata.

Walisongo mungkin dengan sengaja mengadopsi filosofi arsitektur Pura dengan atap bersusun tiga tersebut untuk membuat rakyat jelata tidak canggung untuk bergabung di tempat tersebut. Menara masjid kemungkinan hasil dari pengadopsian Islam terhadap *tower* tempat api bagi agama Majusi di Persia. Menara berasal dari bahasa Arab *manárah,* yang artinya adalah *tempat api*. Di kalangan Persia, ada tempat yang tinggi yang ditempatkannya api abadi dan merupakan arah bagi umat Majusi Persia dalam menyembah Dewa Api. Sebagai agama yang datang kemudian, Islam mengadopsi modelnya

sebagai tempat untuk mengumandangkan adzan agar suaranya terjangkau sampai jarak yang jauh.

Namun demikian, Walisongo tidak menjadikan masjid dengan atap bersusun tiga tersebut hanya untuk para rakyat jelata, melainkan untuk umat Islam secara keseluruhan, termasuk para bangsawan dan bahkan raja. Di samping sebagai raja, Raden Patah juga sekali waktu menjadi imam di Masjid Agung Demak yang diikuti oleh para bangsawan dan rakyat jelata. Dengan demikian, Walisongo sebenarnya secara kultural telah berusaha melakukan perombakan tatatan masyarakat yang kental dengan sistem kasta dan status sosial menjadi masyarakat yang egaliter dan berkeadilan—yang merupakan bagian dari esensi ajaran Islam.

Arsitektur masjid yang terdiri dari tiga atap juga dapat diangap sebagai adopsi dari konsep arsitektur candi agama Budha. Dalam filsafat Budha, candi yang terdiri dari tiga lantai merepresentasikan filsafat perjalanan ruh manusia. Lantai pertama sebagai representasi alam sebelum manusia; lantai kedua sebagai representasi alam manusia; dan lantai ketiga sebagai representasi alam pasca melewati lingkaran karma. Adapun stupa merupakan representasi penyatuan ruh manusia dengan jiwa kosmik penggerak lingkaran karma. Masjid yang beratap tiga lapis dengan puncaknya diletakkan mustaka dapat dilihat sebagai adopsi dari candi Budha tersebut.

Hanya saja, Islam memberikan penjelasan teologi yang berbeda dari agama Budha. Dalam Islam, proses perjalanan ruh manusia dari alam arwah ke alam dunia ke alam kubur, dan selanjutnya ke alam akhirat hanya berlangsung sekali. Oleh karena itu, perbedaan yang paling mendasar adalah bahwa Islam tidak mengenal adanya konsep reinkarnasi sebagaimana agama Budha. Hal ini menunjukkan bahwa para Walisongo menyadari frame pemikiran masyarakat tentang arsitektur tempat ibadah. Jadi, mereka mendekatkan ajaran teologi Islam dengan menggunakan instrumen budaya yang telah ada, dan mengisinya dengan ajaran Islam.

Dilihat dari filosofi dan semangat budaya yang dibangun, tampaknya desain arsitektur masjid dengan atap berlapis tiga tersebut lebih merupakan penyesuaian dengan Pura daripada Candi Budha. Alasannya adalah ketika Islam datang maka daerah-daerah yang menjadi sasaran dakwah Walisongo lebih banyak terpengaruh oleh ajaran dan budaya Hindu daripada Budha. Selain itu, ide persamaan harkat kemanusiaan yang diusung melalui simbolisasi penggunaan masjid untuk semua umat tanpa melihat kelas sosial dipandang lebih dapat menyentuh langsung hati masyarakat yang ketika itu sangat kental dengan sistem kasta daripada konsep teologi kehidupan ataupun eskatologi yang biasanya akan dibangun belakangan. Namun demikian, bisa jadi Walisongo mengadopsi kedua bentuk tersebut, pura dan Candi Budha, secara bersamaan agar lebih mendekati masyarakat yang sudah terkena pengaruh Hindu dan Budha dalam waktu yang panjang.

Kedua, mustaka masjid yang berbentuk seperti nanas adalah khas Indonesia. Hal ini lebih merupakan model dari arsitektur Pura atau Vihara dalam budaya Jawa. Kemungkinan bahwa mustaka yang berbentuk setengah lingkaran dengan atasnya lancip barulah ditemukan di akhir-akhir abad XVIII di Indonesia setelah kerajaan-kerajaan Islam, seperti Samudera Pasai di Aceh, kuat dan mempunyai hubungan langsung dengan negara-negara Islam di Timur Tengah, khususnya Saudi Arabia. Masjid dengan model mustaka setengah lingkaran tersebut utamanya terdapat di Aceh. Adapun masjid di Jawa masih didominasi oleh model mustaka berbentuk nanas sampai pertengahan abad ke-XX. Hal itu menunjukkan bahwa bahwa arsitektur masjid sebagai pusat pengembangan komunitas Muslim dirancang oleh Walisongo sesuai dengan budaya setempat. Walisongo tampaknya tidak khawatir bahwa mustaka yang bergaya pura atau vihara tersebut akan menghilangkan identitas Islam.

Hal ini dapat diartikan bahwa Walisongo lebih menekankan pada dimensi esensi daripada dimensi artifisial dalam beragama. Mereka dapat membedakan antara inti ajaran dari

kebudayaan yang melingkupinya. Mereka lebih mementingkan dilaksanakannya esensi atau substansi ajaran agama oleh masyarakat daripada maraknya simbol keagamaan. Mereka mengusahakan agar Islam dapat memberikan kontribusi riil bagi masyarakat daripada mengusahakan Islam diterima secara formalistik dan dipahami secara formalistik pula.

Ketiga, menara-menara (Abdurrahman Mas'ud, "The Religion of Pesantren", dalam *International Conference on Religious Harmony,* hlm. 3-5) masjid yang dibangun pada masa Walisongo maupun masa setelahnya sangat khas dengan budaya Jawa. Bahkan, menara Masjid Sunan Kudus memanfaatkan menara dari bekas menara Pura (Sudarto, "Interelasi Nilai Jawa dalam Pewayangan", dalam Islam *dan Kebudayaan Jawa.* (Ed.) Darori Amin. *Interelasi Nilai Jawa dalam Pewayangan,* 2002, hlm. 173), sebagaimana ini juga telah dijelaskan di bagian sebelum ini. Fenomena ini juga mempertegas sikap adaptif Walisongo terhadap budaya masyarakat setempat.

Fenomena arsitektur masjid yang dikembangkan oleh Walisongo tersebut merepresentasikan suatu tatanan masayarakat baru yang egaliter, inklusif, dan transformatif. Masyarakat yang egaliter ditunjukkan oleh pengakuan harkat dan martabat setiap orang untuk melakukan interaksi sosial secara proporsional. Bahkan, dalam bidang keagamaan, seperti yang ditunjukkan pada saat shalat berjamaah, tidak ada perbedaan antara manusia berdasarkan status sosial. Walisongo juga membentuk masyarakat yang tidak sekadar dapat menghargai keyakinan dan agama masyarakat setempat, tetapi Walisongo mengakulturasikan nilai-nilai Islam dengan instrumen kebudayaan masyarakat setempat. Hal ini merupakan perilaku beragama yang inklusif dan transformatif. Sifat inklusivismenya terlihat dari cara mereka menghargai agama dan budaya masyarakat setempat, sedangkan sifat transformatifnya terlihat dari cara mereka membangun masyarakat Muslim dalam masyarakat plural menuju kesejahteraan bersama bagi kemanusiaan.

Wayang; Sarana Membangun Teologi dan Konstruksi Sosial

Pertunjukan wayang telah ada semenjak zaman Prabu Jayabaya, raja kerajaan Kediri yang memerintah tahun 1135-1157, bahkan dialah yang pertama kali menciptakannya. Namun wayang yang ada pada masa itu adalah wayang purwo yang terbuat dari lembaran kertas yang kemudian terkenal dengan wayang beber.

Sebelum para wali mengambil wayang sebagai alat dakwahnya, terlebih dahulu Walisongo bermusyawarah tentang hukum gambar wayang yang mirip manusia pada masa itu, Sunan Giri berpendapat bahwa wayang itu hukumnya haram jika menyerupai bentuk manusia, sedangkan menggambar manusia hukumnya adalah haram dan itu semua berdasarkan dalil-dalil. Sunan Giri berpendapat demikian karena beliau melihat kondisi pada saat itu. Sunan Kalijaga mengusulkan agar tidak menjadi haram, gambar wayang yang ada pada saat itu dirubah bentuknya, umpamanya tangannya lebih panjang dari kakinya, hidungnya panjang-panjang, kepalanya agak menyerupai binatang dan lain-lain biar tidak serupa persis dengan manusia, kalau sudah tidak serupa tentu saja hukumnya tidak menjadi haram lagi.

Akhirnya usul itu disetujui oleh para Walisongo. Setelah itu dimulailah penggubahan wayang yang dipelopori oleh Sunan Kalijaga, peristiwa itu terjadi kira-kira tahun 1443 M, dan sekaligus para Walisongo menciptakan gamelannya. Untuk memainkan wayang dan gamelannya itu para Walisongo mengarang cerita yang bernafaskan nilai nilai keIslaman. Adapun pelaku cerita dalam pewayangan yang terkenal hingga saat ini adalah cerita tentang *Punokawan Pandowo*, yang terdiri dari Semar, petruk, gareng dan bagong. Keempat pelaku itu mengandung falsafah yang amat dalam, diantaranya sebagai berikut:

Semar, dari bahasa Arab "*Simaar*" yang artinya Paku, dikatakan bahwa kebenaran agama Islam adalah kokoh, sejahtera bagaikan kokohnya paku yang tertancap yakni

simaaruddunya. *Petruk*, dari bahasa Arab "*Fatruk*" yang artinya tinggalkan, sama dengan kalimat *fatruk kuluman siwallahi* yaitu tinggalkanlah segala yang selain Allah. *Gareng*, dari bahasa Arab "*Naala Qoriin*" (nala gareng), yang artinya memperoleh banyak kawan, yaitu sebagai tujuan para wali adalah berdakwah untuk memperoleh kawan banyak. *Bagong*, dari bahasa Arab "*Bagha*" yang artinya lacut atau berontak, yaitu memberontak terhadap sesuatu yang zalim.

Ada pula yang mengatakan bahwa: *Semar* pada hakekatnya adalah lambang *nafsu mutmainah*, *Gareng* lambang dari nafsu amarah, *Petruk* lambang dari *nafsu lauwamah*, *Bagong* lambang dari *nafsu sufiyah*, *Togog* asal kata *Thogut*, artinya Iblis.

Pertunjukan wayang itu dimainkan oleh seorang dalang, nama dalang ini juga diambil dari bahasa Arab "*Dalla*" yang artinya petunjuk maksudnya orang yang menunjukkan ke jalan yang benar.

Selain cerita pelaku pewayangan tersebut di atas, masih banyak lagi cerita wayang yang diciptakan oleh para Walisongo, artinya cerita itu tidak diambil dari kitab Mahabarata dan kitab Ramayana versi India. Di antara kisah yang diciptakan Walisongo antara lain cerita *Dewa Ruci* (Kisahnya Nabi Khidir), *Jimat Kalimasada* (kalimat syahadat), *Petruk jadi raja, Pandu Pragolo, Mustaka Weni* dan lain-lain.

Dalam cerita tentang *Jimat Kalimosodo* (kalimat syahadat), dalam cerita itu digambarkan barang siapa yang memiliki *Jimat Kalimosodo* pasti tidak akan mati karena telah memiliki *Jimat Kalimosodo*. Arti kiasan ini adalah bahwa dengan kalimat syahadat berarti dia akan selamat selama lamanya. Dikatakan dalam kisah ini Prabu Darmokusumo mempunyai empat saudara yang dalam cerita itu disebut *Pandawo Limo* (Pandawa Lima), artinya bahwa rukun Islam itu terdiri dari lima perkara yaitu mengucapkan dua kalimat syahadat, sembahyang, puasa, zakat dan pergi haji.

Kisah lainnya misalnya penggambaran Dewa Ruci. Digambarkan sang Bima menemukan tentang arti kehidupan

yang sebenarnya, Bima disuruh oleh gurunya yang bernama Pandito Durno mencari air suci yang adanya didasar laut, dasar samudra yang gelombangnya besar dan menggelegak, dengan ketekadannya sang Bima berhasil sampai kebawah lautan dan disana diceritakan dia menemui Dewa Ruci. Dewa Ruci itu adalah Nabi Khidir.

Demikian, di antara cerita atau dongeng yang diciptakan para wali terutama Sunan Kalijaga yang banyak mengandung nilai nilai filsafat yang sangat berarti bagi kehidupan masyarakat jawa yang dapat menterjemahkan arti dan maksudnya.

Awal mula langkah da'wah menggunakan kesenian wayang dilakukan di serambi masjid Agung Demak dalam rangka memperingati maulid Nabi Muhammad Saw.

Pertama tama ditabuhlah gamelan gong bertalu talu yang suaranya kedengaran dimana-mana. Sudah menjadi adat kebiasaan masyarakat Jawa pada masa itu apabila mereka mendengar sesuatu bunyi bunyian mereka saling berdatangan, lebih lebih suara itu enak kedengarannya. Maka tidaklah mengherankan kalau gamelan yang dibunyikan oleh para wali itu dikunjungi banyak orang. Dan perlu diingat bahwa Masjid Agung Demak yang didirikan Walisongo dan Raden Fattah telah dilengkapi dengan *gapuro* (pintu masuk), gapuro artinya ampunan, jadi siapa yang mau masuk gapuro dosanya akan terampuni sebab dia telah masuk Islam. Selain itu pula di depan masjid agung Demak terutama sebelah kiri ada sebuah kolam tempat mengambil air wudhu.

Tiap pintu gapuro telah dijaga oleh para wali, sebelum orang orang memasuki gapuro diharuskan mengucapkan dua kalimat syahadat sebagai "karcis" masuknya dan ini tentu diajarkan oleh para wali penjaga itu sendiri. Setelah membaca Syahadat baru diperkenankan masuk. Sebelum mereka masuk kemasjid mereka harus mencuci kaki terlebih dahulu dikolam yang telah tersedia didepan masjid. Kolam itu sampai saat ini masih dapat digunakan lagi untuk mengambil air wudhu. Di tepi kolam telah ada wali yang menjaganya, orang orang yang

akan mencuci kaki, harus menurut aturan yang dibuat oleh wali, maka dari itu mereka harus diajari cara caranya, antara lain pertama tama muka harus dicuci, lalu kepala (ubun-ubun) harus dibasahi biar adem, dekil dekil yang ada ditelinga harus dihilangkan dengan air, yang terakhir kedua kaki harus dicuci sampai bersih, baru mereka dipersilahkan memasuki serambi masjid untuk mendengarkan wayang dan gamelannya.

Di situlah mereka asyik mendengarkan cerita cerita gubahan para wali yang bernafaskan Islam. setelah waktu zuhur tiba, mereka semua diajak berdoa agar supaya sang dewa tidak murka, cara berdoanyapun diajarkan oleh seorang wali (dipimpin seorang wali) dengan gerakkan gerakan yang berarti. Kesemuanya itu secara tidak sadar mereka telah diajarkan wudhu dan bersembahyang, namun mereka tidak dikasih tahu bahwa yang diperbuat itu cara-cara Islam dan mereka telah masuk Islam. Hari demi hari suasana itu terus berlangsung terus sehingga secara tidak terasa telah berduyun-duyun masyarakat Jawa telah memeluk agama Islam. Demikianlah Islam masuk ke tanah Jawa secara damai tanpa paksaan. (Nur Amin Fattah, 1997).

Dari paparan di atas, tampak bahwa wayang yang merupakan bentuk kebudayaan Hindu-Budha telah diadopsi Walisongo sebagai sarana untuk mengenalkan ajaran Islam. Bahkan, kesenian rakyat tersebut dikonstruk Walisongo dengan teologi Islam sebagai pengganti dari teologi Hindu. Karena sampai saat ini pakem cerita asli pewayangan masih merupakan kisah-kisah dari kitab Mahabarata dan Ramayana yang merupakan bagian dari kitab suci Hindu. Walisongo mengadopsi kisah-kisah tersebut dengan memasukkan unsur nilai-nilai Islam dalam plot cerita tersebut. Pada prinsipnya, walisogo hanya mengadopsi instrumen budaya Hindu yang berupa wayang, dan memasukkan nilai-nilai Islami untuk menggantikan filsafat dan teologi Hindu (dan tentunya juga teologi Budha) yang terdapat di dalamnya.

Sebagai contoh, Walisongo memodifikasi makna konsep "*Jimat Kalimah Shada*" yang asalnya berarti "*jimat kali maha usada*" yang bernuansa teologi Hindu menjadi bermakna "*azimah*

kalimat syahadah". Frase yang terakhir merupakan pernyataan seseorang tentang keyakinan bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah. Keyakinan tersebut merupakan spirit hidup dan penyelamat kehidupan bagi setiap orang. Dalam cerita pewayangan, Walisongo tetap menggunakan *term* tersebut untuk mempersonifikasikan senjata terampuh bagi manusia. Hanya saja, jika perspektif Hindu, jimat tersebut diwujudkan dalam bentuk benda simbolik yang dianggap sebagai pemberian Dewa, maka Walisongo mendesakralisasi formula tersebut sehingga sekadar sebagai pernyataan tentang keyakinan terhadap Allah dan rasul-Nya.

Dalam perspektif Islam, kalimah syahadah tersebut sebagai "kunci Surga" yang berarti sebagai formula yang akan mengantarkan manusia menuju keselamatan di dunia dan akhirat. Maksudnya, "syahadat" tersebut dalam perspektif muslim mempunyai kekuatan spiritual bagi yang mengucapkannya. Hal ini merupakan pernyataan seorang muslim untuk hidup dengan teguh memegangi prinsip-prinsip ajaran Islam sehingga meraih kesuksesan hidup di dunia dan akhirat (*Ibid.* hlm. 179-183).

Pemaknaan baru tersebut tidak akan mengubah pakem cerita, tetapi telah mampu membangun nilai-nilai Islam dalam cerita pewayangan.

Walisongo juga menggunakan kesenian wayang untuk membangun konstruksi sosial, yakni membangun masyarakat yang beradab dan berbudaya. Untuk membangun arah yang berbeda dari pakem asli pewayangan, Walisongo menambahkan dalam cerita pakem pewayangan dengan plot yang berisi visi sosial kemasyarakat Islam, baik dari sistem pemerintahan, hubungan bertetangga, hingga pola kehidupan keluarga dan kehidupan pribadi. Untuk tujuan tersebut, Walisongo bahkan memunculkan figur-figur baru (*punokawan*) sebagaimana disebut di atas, yang sebenarnya tidak ada dalam kisah asli Mahabarata maupun Ramayana. Walisongo banyak memperkenalkan ajaran-ajaran Islam (aqidah, syariah, dan

akhlak) melalui plot cerita yang dibangun berdasarkan perilaku punakawan tersebut.

Semar, Nala Gareng, Petruk, dan Bagong adalah nama-nama dari punakawan, sebagai satu-kesatuan sebenarnya merepresentasikan karakteristik kepribadian Muslim yang ideal. *Semar*, berarti seorang yang mempunyai kekuatan fisik dan psikis. Ia sebagai representasi seorang mentor yang baik bagi kehidupan, baik bagi raja maupun masyarakat secara umum. *Gareng,* seorang yang mempunyai banyak teman. Ia merupakan representasi dari orang yang supel, tidak egois, dan berkepribadian menyenangkan sehingga ia mempunyai banyak teman. *Petruk,* seorang yang berorientasi dalam segala tindakannya kepada Tuhan. Ia merepresentasikan orang yang mempunyai konsen sosial yang tinggi dengan dasar kecintaan pada Tuhan. *Bagong,* menolak segala hal yang bersifat buruk atau jahat, baik yang berada di dalam diri sendiri maupun di dalam masyarakat (Deliar Noer, 1996: 88-91 dan 241-260).

Karakter-karakter punakawan tersebut cukup merepresentasikan aspirasi Walisongo tentang kepribadian seorang muslim dengan segala macam kedudukannya. Seorang muslim harus bersifat kuat kepribadiannya, berperilaku bijaksana, bersandar pada Tuhan, bersosialisasi dengan baik, mempunyai kepedulian sosial yang tinggi, memberantas kemungkaran, dan lain sebagainya, yang pada prinsipnya seorang muslim harus mampu membangun hubungan yang baik dengan sesama manusia, Tuhan, dan alam semesta.

Kreasi Seni Islam Bernuansa Budaya Lokal

Banyak bentuk kreasi budaya Islam yang dikembangkan oleh Walisongo dalam rangka menyesuaikan Islam dengan budaya setempat. Dari sisi kesenian, dapat dicatat berbagai kreasi Walisongo yang berupa: permainan anak-anak (seperti: Jelungan, jamuran, Jor, gula ganti, gendi gerit, cublak cublak suweng, dan sebagainya); *Macapat*, nyanyian yang isinya sarat

dengan pesan pesan keagamaan (seperti tembang Dolanan Bocah, *Ilir-ilir, Gundul-gundul Pacul,* dan sebagainya); seni ukir bermotif dedaunan, bentuk gayor atau alat untuk menggantungkan gamelan dan bentuk ornamentik lainnya yang kemudian dianggap sebagai seni ukir nasional, padahal itu adalah karya Walisongo, karena sebelum zaman Walisongo kebanyakan seni ukir bermotifkan binatang atau manusia; dan seni drama, seni pahat, seni gamelan, seni pakaian (seperti baju takwa). Corak batik bergambar burung yang filosofinya adalah supaya manusia senantiasa berkata baik dengan memelihara lisannya dari mengeluarkan kata kata yang kurang baik.

Permainan-permainan untuk anak-anak yang dimainkan dengan disertai menyanyikan lagu dolanan. Lagu-lagu dan mainan tersebut banyak dilakukan di sekitar masjid sehingga mendekatkan remaja dan anak-anak kepada masjid. Di samping itu, lagu-lagu dolanan, model-model permainan maupun lagu macapat tersebut dirancang secara filosofis sehigga mereka mempunyai nilai pedagogis. Dalam perspektif ini, ketika anak-anak bermain dan menyanyikan lagu dolanan ataupun orang dewasa melantunkan lagu macapat, mereka sebenarnya sedang mempelajari, memahami, dan meresapi sebagian dari ajaran-ajaran Islam yang terkandung dalam elemen budaya tersebut. Oleh karena itu, tidak menjadi masalah jika aktivitas itu dilakukan di sekiar masjid—yang ketika itu merupakan arena publik dengan multi fungsi—termasuk tempat kesenian dan hiburan rakyat.

Walisongo mengembangkan lirik dan langgam tembang-tembang *macapat* yang sudah dikenal dan berkembang luas di masyarakat. Hanya saja Walisongo turut memberikan nilai-nilai Islam melalui isi dari tembang tersebut. Di antara langgam macapat yang diliris Walisongo adalah *Mijil, Kinanti, Sinom, Asmorodono, Gambuh, Dandang Gula, Pangkur, Megatruh, dan Pucung*.

Walisongo juga menciptakan lagu-lagu pujian keagamaan dengan model lirik yang semacan lagu pelipur lara (*uyon-uyon*), seperti *ilir-ilir*, dan *Gundul-gundul Pacul* bagi masyarakat umum. Untuk anak-anak dan remaja, Walisongo menciptakan

lagu-lagu dolanan, seperti *jublak-jublak suweng* dan *jamuran*. Mereka juga menciptakan model permainan (*dolanan*) untuk anak-anak dan remaja, seperti *jitungan dan trempolo kendang.*

Sebagai contoh, berikut penjelasan singkat seputar kreasi seni Walisongo tersebut: Pada zaman Majapahit, Islam mulai bersemi di pusat kerajaan, dan semakin disebarkan secara meluas oleh Walisongo dan diberi sebutan atau nama panggilan Sunan. Sunan Bonang dan muridnya yaitu Sunan Kalijaga, dikenang masyarakat sampai sekarang karena jago berdakwah dengan menggunakan media kesenian, terutama berupa musik tradisional gamelan berserta tembang-tembang Jawa.

Walisongo yang hidup sederhana, zuhud dan wara', mengenalkan agama Islam antara lain dengan cara menembang, bersenandung merdu aneka irama, mulai dari irama ceria yang ditujukan sebagai pengiring permainan anak-anak, irama menggelora pengobar semangat sampai irama sentimental menyertai ajaran-ajaran menyongsong kematian ke alam kelanggengan di haribaan Ilahi. Ajaran tembang-tembang Islami itu diberi nama *Suluk*, sesuai tujuannya yaitu mendekatkan diri kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa lagi Maha Kuasa. Kata *suluk* sendiri, berasal dari bahasa Arab yang secara etimologis berarti cara atau jalan. Tapi bisa juga berarti kelakuan atau tingkah laku. Dalam tasawuf, *suluk* berarti jalan atau cara untuk mendekatkan diri kepada Gusti Allah Swt. *Ensiklopedi* Islam yang diterbitkan PT. Ichtiar Baru Van Hoeve Jakarta, menggunakan istilah *suluk* untuk suatu kegiatan tertentu oleh seseorang agar ia dapat mencapai suatu ihwal (keadaan mental) atau makam tertentu.

Dengan memanfaatkan serta mengembangkan kesenian Jawa yang ada, disertai berbagai contoh perikehidupan sehari-hari yang menarik dan senang menolong sesamanya, mereka menyusup halus secara bijak dalam kehidupan masyarakat luas, mempengaruhi, menggeser setapak demi setapak atau membungkus selapis demi selapis agama, kepercayaan dan adat istiadat lama.

Salah satu dari sejumlah tembang yang dipercaya masyarakat sebagai ciptaan para wali, adalah sebuah tembang *suluk* atau tembang dakwah Islam, yang dikenal masyarakat Jawa khususnya di daerah Pantai Utara Jawa, meyakini Sunan Kalijaga baik secara sendiri maupun dengan berkolaborasi bersama para wali lainnya, menciptakan sejumlah *suluk* tembang dakwah seperti *Gundul-gundul Pacul, Ilir-ilir dan Singgah-singgah*. Ketiganya memiliki ciri yang berbeda. Artikel-artikel dalam *bwiwoho.blogspot.com,* mengungkapkan soal ini, di antaranya yang berjudul *Sulu Tembang Dakwah Walisongo.*

Gundul-gundul Pacul

Gundul-Gundul Pacul berirama jenaka namun penuh makna filosofis. Makna ajaran yang terkandung dalam tembang "*Gundul-gundul Pacul*" yaitu, seorang pemimpin yang ideal adalah pemimpin tanpa mahkota, ibarat kepala gundul tanpa rambut. Pemimpin yang tak peduli dengan pesona dunia demi mengemban amanah bagi alam dan kehidupan rakyatnya, yang dilambangkan dengan pacul sebagai alat pertanian, serta kesejahteraan rakyatnya yang dilambangkan dengan bakul berisi nasi.

Pemimpin tidak boleh *gembelengan*, besar kepala, congkak lagi sombong. Karena kesombongan itu bagaikan mengambil selendang kebesaran Gusti Allah. Jika itu dilakukan, maka hilanglah keberkahan yang menaungi amanah kepemimpinan, sehingga bakul terguling dan hakekat kesejahteraan tumpah tak berguna bagi rakyat. Mau bagaimana lagi jika nasi sudah tumpah tersebar di jalanan?

Di samping melambangkan rakyat kecil, pacul juga merupakan akronim dari *papat kang ucul* atau empat hal yang terlepas. Empat hal itu merupakan kunci utama untuk mencapai derajat ketaqwaan, oleh sebab itu harus dikendalikan dan tidak boleh lepas atau ucul. Ini sesuai dengan ajaran Al Ghazali dalam kitab Minhajul Abidin (Menuju Mukmin Sejati). Empat

hal itu ialah (1) mata dan telinga (2) mulut dengan lidahnya (3) perut dan (4) hati. Guna mencapai *maqam* ini, Al Ghazali mengajarkan kita harus menghayati serta mengamalkan tiga hal yaitu takut dengan sebenar-benarnya takut kepada Allah, bakti dan tunduk kepadaNya serta membersihkan hati dari segala dosa. Ketiganya itu bisa kita capai asalkan kita bisa menahan diri dari mengerjakan yang haram, dan juga bisa menahan diri dari mengerjakan perbuatan halal yang berlebih-lebihan. Beberapa tulisan dalam Islam*jawa.wordpress.com,* di antaranya menyebutkan soal ini, misalnya yang berjudul *Suluk Tembang Dakwah Walisongo 3.*

Ilir-ilir

Ilir-ilir adalah tembang pengobar semangat dalam berdakwah yang sangat dinamis, yang merupakan hasil kolaborasi Islam Putihan dengan Islam Abangan. Tembang ini bagi kami masyarakat Pantura (Pantai Utara) Jawa pada tahun 1950-an, dianggap sebagai produk kolaborasi tokoh Islam Putihan yaitu Sunan Giri dengan tokoh Islam Abangan yaitu Sunan Kalijaga. Sunan Giri bersama Sunan Ampel dan Sunan Drajat adalah tokoh-tokoh Islam Putihan dalam Walisongo, sedangkan Sunan Kalijaga bersama Sunan Bonang, Sunan Kudus dan Sunan Muria merupakan tokoh-tokoh Islam Abangan.

Islam Abangan berdakwah dengan cara menyusupkan secara halus simbol dan nilai-nilai keIslaman ke dalam adat-istiadat dan budaya kehidupan sehari–hari masyarakat. Mereka memakai *tamzil–tamzil* dan simbol adat, kebudayaan yang masih bercorak Syiwa atau Hindu–Budha, yang bisa multi tafsir, bersama dengan kebudayaan Arab, Persi, China dan Melayu. Mereka memasukkan nilai-nilai keIslaman secara bertahap agar mudah dipahami dan tidak menimbulkan gejolak.

Sementara itu Islam Putihan berpendapat Islam harus disyiarkan sebagaimana aslinya. Adat–istiadat yang tidak sesuai harus langsung dibuang, agar di kemudian hari tidak timbul

salah persepsi yang membingungkan. Sejak awal Islam harus diajarkan secara bersih dari segala tata nilai yang mengotorinya, seperti kain putih yang bersih dari segala kotoran. Pendapat ini dipatahkan oleh Sunan Bonang dan kawan-kawan, yang khawatir dakwah akan gagal jika dilakukan dengan memaksakan kehendak tanpa mau memahami kondisi nyata sasaran dakwahnya. Dakwah haruslah komunikatif dan kontekstual. Bahwa ada kekurangan dan kelemahan, biarlah waktu dan generasi-generasi berikutnya yang menyempurnakan.

Yang patut dicontoh, meskipun berbeda pendapat tidaklah menyebabkan mereka berpisah jalan apalagi bermusuhan. Tidak ada di antara mereka, semenjak dahulu sampai dengan para pengikutnya di masa sekarang, yang merasa dirinya paling hebat dan paling suci. Istilah anak muda zaman sekarang, tidak ada di antara mereka yang mengklaim sebagai pemegang kunci surga. Mereka tetap bersahabat dan bersaudara, namun berdakwah dengan cara dan metode masing-masing. Meskipun demikian tidak berarti mereka tidak memiliki persamaan sama sekali. Dalam hal berdakwah menggunakan media kesenian, mereka menemukan titik temu bahkan sepakat mengembangkan gamelan Jawa serta menciptakan tembang-tembang dengan irama khas, mulai dari jenis tembang mainan atau tembang *dolanan* anak-anak, sampai dengan yang berirama meditatif–kontemplatif seperti tembang-tembang *macapat* yang terus dikenal dan dilestarikan hingga saat ini (*Islamjawa.blogspot.com*).

Tidak banyak data sejarah yang bisa dijadikan pegangan 100 persen tentang kisah perjuangan mereka. Hal itu justru berbeda dengan masa sebelumnya yang banyak meninggalkan prasasti-prasasti baik dalam bentuk batu bertulis maupun lempengan-lempengan logam. Sebagian besar bahkan bertolak dari cerita-cerita yang dituturkan secara lesan dari generasi ke generasi menjadi legenda. Sebagai contoh adalah *suluk* tembang "*Ilir-ilir*", sebagian masyarakat menyebut "Lir-Ilir", yang dipercaya merupakan karangan Sunan Giri namun disempurnakan serta dipopulerkan oleh Sunan Kalijaga. Menilik kelaziman

masa kini, kemungkinan besar Sunan Giri itu penciptanya, sedangkan Sunan Kalijaga yang pandai mendalang itu menjadi penyanyinya. Sungguh keteladanan yang perlu dilestarikan, meskipun berbeda namun mereka tetap bisa berkolaborasi dalam bidang musik, dan jalan seiring serta saling melengkapi dalam berdakwah.

Singgah-singgah

Sangat berbeda dengan *Gundul-gundul Pacul* dan *Ilir-ilir*, yang iramanya bisa disebut sebagai irama *"tembang dolanan"* atau tembang untuk permainan kanak-kanak, *Singgah-singgah* bernuansa magis. Di kalangan masyarakat Jawa, *suluk* ini dipercaya memiliki kekuatan magis yang besar, yang biasa ditembangkan untuk mengawali sesuatu hajat atau upacara penting, atau mengiringi pemberangkatan jenazah dari rumah menuju pemakaman. Dalam keseharian, *suluk* dengan nama *Singgah-singgah Kala Singgah* ini juga biasa didendangkan oleh seorang calon ayah yang isterinya sedang hamil, di antara waktu maghrib dan isyak.

Tokoh nasional yang pemberangkatan jenazahnya dari rumah ke masjid diiringi tembang *Singgah-singgah* antara lain adalah Si Burung Merak almarhum WS. Rendra, Jumat 7 Agustus 2009, di Cipayung, Depok, Jawa Barat. *Suluk* karya Sunan Kalijaga ini ditembangkan dengan irama *Sekar Pangkur Gedhong Kuning* yang mengalun mendayu-dayu, penuh nuansa sugestif-kontemplatif. Kata-kata, kalimat dan iramanya dimaksudkan untuk menggalang kekuatan batin dan rasa percaya diri yang tinggi guna menundukkan segala kekuatan di luar diri sang penembang, terutama segala kekuatan jahat dari segala jenis makhluk, baik makhluk halus maupun bukan (*Singgah-singgah Suluk Bernuansa Magis*)

Contoh beberapa bait dari salah satu versi *Suluk Singgah-Singgah*:

Singgah-singgah kala singgah
Tan suminggah Durgakala sumingkir
Sing asirah sing asuku
Sing atan kasat mata
Sing atenggak sing awulu sing abahu
Kabeh pada sumingkira
Hing telenging jalanidi

Aja anggodha lan ngrencana
Apaningsun ya sun jatining urip
Dumadiku saka henu
Heneng henenging cipta
Singgangsana hing tawang-tawang prajaku
Sinebut pura kencana
Bebetenging rajeg wesi (ada yg menyebut "rajah wesi").

Ana kanung saka wetan
Nunggang gajah telale elar singgih
Kullahu marang bali kul
Jim setan brekasakan
Amuliha mring tawang-tawang prajamu
Eblise ywa kari karang
Kulhu bolak-balik.

Geger setan wetan samya
Anerus jagad kulon playuning dhemit
Ing tengah Bathara Guru
Tinutup Nabi Suleman
Daya setan brekasakan ajur luluh
Ki jabang bayi wus mulya
Liwat siratal mustakim.

Sun langgeng amuja mantra
Pan jaswadi putra ing kodrat manik
Laa ilaaha illallaah
Muhammad Rasulullah
Sallallahu ngalaihi wasallam
Wangalaekumsalam
Puniku pupuji mami.

Terjemahan bebasnya sebagai berikut:

Menyingkirlah wahai segala hal yang jahat
Tidakkah kalian mau menyingkar, padahal dewa kejahatan kalian yaitu Betari Durga dan Betara Kala pun sudah menyingkir
Wahai kalian segala makhluk, baik yang memiliki kepala maupun yang memiliki kaki
Yang tak nampak mata
Yang memiliki leher, yang berbulu dan yang memiliki bahu
Kalian semua menyingkirlah
Pergi ke dasar samodra.

Jangan kalian menggoda dan merencanakan kejahatan
Karena saya ini adalah hakekat kehidupan
Yang terbentuk dari dzat yang bersifat dewa
Yang dalam diam tafakur mampu melakukan apa saja
Berasal dari langit itulah kerajaan asalku
Yang disebut istana emas
Dibentengi pagar besi yang kokoh kuat (kalau rajah artinya pertahanan gaib).

Ada kekuatan gaib kuno dari timur
Mengendarai gajah dengan belalai dan sungguh memiliki sayap
Bacakan surat kulhu untuk menolak agar kembali
Semua jin dan setan yang menyeramkan
Pulanglah, kembali ke asal mulamu di langit
Iblis sudah lenyap tinggal bagaikan remukan batu karang
Berkat bacaan kulhu yang diulang-ulang (yang dimaksud dengan kulhu adalah surat Al Ikhlas).

Semua setan yang berasal dari timur geger semuanya
Lari ke barat ke wilayah para dhemit (jenis makhluk halus)
Karena di tengah kita berjaga Betara Guru (Pimpinan para Dewa)
Yang didukung penuh oleh Nabi Sulaeman (nabi para manusia, binatang dan makhluk halus).
Segala daya kekuatan setan yang mengerikan itu hancur luluh

Sang Bayi sudah mulia (bisa berarti bayi sesungguhnya yang di dalam kandungan atau bayi kiasan dari Islam sebagai agama baru di pulau Jawa),
Lewat jalan yang lurus (yang diridhoi).

Saya akan terus-menerus memanjatkan mantera
Pembungkus putra atas kuasa akal budi
Tiada Tuhan kecuali Allah
Semoga Gusti Allah menganugerahkan keselamatan dan kesejahteraan untuk Baginda (Kanjeng Nabi Muhammad).
Dan semoga kalian terselamatkan dari duka nestapa dan kesulitan
Inilah doa andalan saya.

Demikianlah, bagi yang memahami maknanya, *suluk* ini jelas mengajarkan untuk membangkitkan kekuatan bawah sadar, membangun sugesti diri menghadapi semua bentuk kekuatan buruk, serta ditutup dengan kalimat tauhid yang merupakan hakikat dari syahadat tauhid dan syahadat rasul.

Dengan kesenian dan tembang-tembang itu, Islam diperkenalkan bukan sebagai suatu gerakan yang agresif mengobarkan kekerasan dan pemaksaan kehendak. Islam sesuai dengan arti katanya, adalah suatu agama yang penuh dengan penyerahan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa, yang justru berusaha menyelamatkan manusia dengan perilaku *silm* atau salam atau damai. Islam diturunkan guna menebarkan cinta dan kasih sayang, menggalang perdamaian serta kesejahteraan, bukan untuk perang dan mengalirkan darah.

Dari uraian serta *suluk-suluk* di atas, generasi sekarang dan mendatang bisa menarik pelajaran yang sangat berharga, yakni keberhasilan para ulama abad XV-XVI dalam mengIslamkan pulau Jawa, demikian pula nampaknya ulama-ulama lain di Nusantara, bukanlah dengan membongkar total ataupun menendang agama, kepercayaan, adat istiadat lama, tetapi dengan secara bijak menyusup halus, dan membungkus selapis demi selapis dengan agama dan tata nilai baru. Hal itu bisa dilihat

dari adat budaya berbagai suku di Nusantara yang beragama Islam, yang tidak dijumpai dalam adat budaya bangsa-bangsa Arab, misalkan upacara adat tepung tawar di Aceh dan Melayu, serta persembahan kapur sirih yang dilakukan oleh suku-suku lain. Demikian pula berbagai upacara adat perkawinan yang syarat dengan makna-makna simbolik tentang petuah-petuah kehidupan berumahtangga. Pada sebagian besar suku-suku Melayu terutama di pulau Sumatera, semua adat-istiadat yang nampak indah dan memuat budaya serta kearifan lokal tersebut, sudah ditata ulang mengikuti ungkapan "Adat bersendi syara' (hukum-hukum Islam) dan syara' bersendi kitabullah (Al Qur'an).

Demikian kreasi seni yang dibuat oleh Walisongo untuk menanamkan ideologi, akidah, syariat, dan akhlak kepada pribumi di Nusantara. Strategi penyebaran Islam dengan pendekatan sosiologis dan budaya, dengan berbaur langsung dengan masyarakat dan tidak menentang apalagi menghilangkan tradisi yang telah ada, bahkan Walisongo ikut masuk di dalamnya kemudian secara perlahan memberikan sentuhan-sentuhan Islami agar sesuai syariat Islam.

Islam Nusantara dan Ajaran Walisongo

Pemahaman Walisongo dan generasi sesudahnya di Indonesia terhadap agama dan budaya membuat mereka dapat menghargai kebudayaan dan situs budaya lokal yang telah ada dan terus berkembang. Mereka menjaga sikap toleran dan inklusif-transformatif tersebut walaupun mereka pada akhirnya menjadi masyarakat mayoritas. Oleh karena itu, hingga sekarang kita masih dapat menyaksikan megahnya candi Borobudur, candi Prambanan, candi Gedong Songo, Menara Kudus, dan lain-lain.

Kreasi seni yang dipromosikan Walisongo selalu mengapresiasi budaya setempat. Hal itu semua dilakukan oleh Walisongo untuk menghormati budaya setempat dengan menginternalisasikan ajaran Islam. Bahkan, penghargaan

terhadap tradisi juga masih ada yang berkembang hingga sekarang. Sebagai contoh, larangan Sunan Kudus bagi masyarakat Muslim Kudus untuk tidak memakan daging sapi, masih dijaga hingga sekarang meskipun mereka mengetahuinya sebagai halal. Hal itu dilakukan sebagai bentuk dari toleransi budaya yang menyatu dalam diri mereka (Abdurrahman Mas'ud, "The Religion of Pesantren", dalam *International Conference on Religious Harmony,* hlm. 3).

Sejarah juga membuktikan bahwa Walisongo telah berhasil membangun masyarakat Muslim dalam lingkungan budaya Hindu, Budha, animisme, dan dinamisme yang sudah mengakar kuat di masyarakat. Kunci keberhasilannya sangat dimungkinkan karena strategi akulturasi budaya yang dilakukannya tersebut. Walisongo tidak melakukan penetrasi atau penggeseran secara frontal budaya lokal dengan budaya Islam karena hal itu mereka pandang sesuatu yang sulit dan tidak efektif. Sebaliknya, mereka melakukan akulturasi budaya antara nilai-nilai Islam dengan instrumen kebudayaan setempat.

Dalam proses akulturasi, kebudayaan lokal tetap dimanfaatkan sebagai instrumen kebudayaan Islam. Adapun peran Islam lebih bersifat mengisi substansi nilai-nilai yang ada dengan merevisi beberapa atau mengganti sama sekali nilai-nilai yang tidak cocok dengan filosofi Islam. Hal itu semua dilakukan secara bertahap. Proses sejarah yang panjang telah membuat proses akulturasi tersebut berjalan dengan baik, yakni beberapa bentuk kebudayaan masyarakat masih tetap ada, namun kebudayaan tersebut sesungguhnya merupakan kebudayaan yang baru karena nilai-nilai yang dibawanya merupakan nilai yang baru.

Hal ini menjelaskan bahwa pola akulturasi yang berlangsung terus-menerus sehingga Islam pada akhirnya akan menjadi mainstream kebudayaan masyarakat. Pada awalnya, Islam mengambil beberapa instrumen kebudayaan yang ada. Selanjutnya, instrumen budaya yang diambil oleh Islam semakin lama semakin banyak. Seiring dengan pengembangan

pengambilan instrumen budaya yang terus berkembang, Islam selalu memasukkan nilai Islam di dalamnya. Pengembangan nilai-nilai Islam dalam setiap budaya yang diambil akan semakin kuat sehingga budaya tersebut menjadi bagian dari budaya Islam. Proses demikian yang berlangsung terus tentu akan melebarkan budaya Islam sekaligus nilai-nilai Islam dalam kehidupan masyarakat. Akumulasi dari akulturasi budaya inilah yang pada akhirnya melahirkan budaya Islam sebagai kebudayaan baru yang ada dan menyatu dalam kehidupan masyarakat (Suparjo, *Islam dan Budaya,* hlm. 191-192).

Namun demikian, perlu dipahami bahwa akulturasi bukanlah integrasi budaya atau sinkretisme—meskipun dalam batas tertentu hal itu mungkin pula terjadi. Jika dilihat, proses akulturasi yang dilakukan oleh Walisongo bukanlah bentuk integrasi ataupun sinkretisme budaya. Walisongo tidak mengintegrasikan antara kebudayaan Islam dengan kebudayaan lokal, tetapi mereka mengambil instrumen kebudayaan lokal untuk diisi dengan nilai-nilai keIslaman. Mereka tidak pula melakukan sinkretisme karena nilai-nilai teologi keIslaman tidak dipadukan atau dicampuradukkan dengan nila-nilai teologi lokal. Hal itu sekali lagi dilihat sebagai bentuk akulturasi budaya yang dialektis dan dinamis. Maksudnya, Walisongo membangun dan mengembangkan budaya Islam dengan basis kebudayaan local (*Ibid.,* hal. 192-193)

Model akulturasi Islam seperti ini tidak hanya cocok ketika umat Islam Indonesia masih dalam tahap pengenalan dan dalam kondisi minoritas lemah, tapi juga relevan ketika umat Islam telah menjadi umat mayoritas dan kuat. Karena, respon antara Muslim esensialis dan muslim realis tentunya berbeda dalam menanggapi persoalan ini. Bagi kaum esensialis yang terpenting adalah diamalkannya ajaran Islam oleh masyarakat, sedangkan budaya adalah adalah instrumen saja. Sebaliknya, kaum realis memandang bahwa kebudayaan adalah hakikat dari agama itu sendiri. Kaum realis—dengan lebih menekankan karakteristik generik—seolah-olah menganggap hubungan antara budaya

dengan agama ibarat hubungan generik antara gula dengan manis ataupun bahan pembuatnya. Menurutnya, ketiga entitas (gula, rasa manis, dan bahan dasar gula) tersebut secara generik bersifat satu-kesatuan. Sebaliknya kaum esensialis sudah berkenan memberikan pembedaan gula dari manis dan unsur pembentuknya karena hakikat manis tidak hanya terdapat dalam gula; tidak semua gula mempunyai kadar manis yang sama; dan gula tidak hanya terbuat dari pohon tebu, aren, dan kelapa.

Dalam kasus pengadopsian wayang ke dalam bagian dari kebudayaan Islam, kaum realis akan menolak wayang untuk dijadikan sebagai unsur kebudayaan Islam karena bercorak Hindu. Baginya, wayang dipandang identik dengan Hindu dan tidak mungkin bisa dilepaskan sisi ke-Hindu-annya. Oleh karena itu, mereka menganggap sulit mengambil wayang sebagai instrumen kebudayaan Islam. Sebaliknya, kaum esensialis memandang bahwa wayang adalah instrumen budaya yang isinya dapat berupa nilai apa saja. Dimensi kehinduan dalam pakem dan plot cerita pewayangan bukanlah karakter absolut. Sebaliknya, dimensi nilai-nilai dalam pakem dan plot cerita sebenarnya bersifat netral sehingga dapat diisi dengan nilai apa saja yang memungkinkan.Oleh karena itu, mereka melihat sisi kemungkianan untuk mengadopsi wayang sebagai instrumen kebudayaan Islam setelah mereformulasi nilai-nilainya dengan nilai-nilai Islami.

Ibaratnya, kaum realis hanya menonjolkan pengetahuan generik bahwa gula terbuat dari tebu, aren ataupun kelapa. Sebaliknya, kaum esensialis—yang secara spesifik memberikan konsen terhadap unsur kimiawi gula dan zat manis—bersedia menjelaskan bahwa ada kemungkinan gula yang dapat diekstrak dari tumbuhan yang lain, seperti jagung, palawija, ataupun rerumputan. Berdasarkan analogi tersebut, kaum esensialis melihat bahwa tujuan Islam adalah untuk mencetak manusia yang baik, yakni mempunyai hubungan yang baik dengan sesama, dengan Tuhan dan alam. Adapun caranya,

bisa memanfaatkan bentuk-bentuk budaya apapun yang memungkinkannya untuk dikonstruksi dengan formulasi esensi ajaran Islam. Sebaliknya, kaum realis lebih merujuk pada teks suci al-Qur'an dan perilaku Rasullullah yang terkodifikasi dalam Hadis, yang keduanya dipahami secara literalistik. Mereka menganggap bahwa keduanya merupakan pilar utama dari kebudayaan Islam dalam maknanya yang literalistik.

Kedua pandangan tersebut sebenarnya mempunyai tujuan yang sama, yakni memelihara ajaran Islam dan menjaga eksistensi umat Islam. Namun demikian, perbedaan titik tolak pandangan keduanya tentang kebudayaan dan esensi ajaran Islam telah mengakibatkan terjadinya perbedaan antara keduanya. Dalam realitas empirik, umat Islam yang memiliki pendirian ekstrim seperti tersebut tidak ada, tetapi pandangan tersebut muncul dalam konformasi tertentu.

Dalam kasus Indonesia, sulit ditemukan anatomi secara jelas organisasi sosial keagamaan Islam dengan pendirian yang ekstrim esensialis ataupun ekstrem realis. Yang ada adalah percampuran antara keduanya dalam konformasi tertentu. Sebagai contoh, dalam organisasi Muhammadiyah ditemukan dua corak pemahaman tersebut dalam konformasinya yang selalu berkembang. Di kalangan NU, pemahaman tersebut juga muncul dalam konformasi yang selalu berkembang. Memang memungkinkan ada pendapat yang mengatakan, bahwa NU lebih mudah menerima budaya lokal daripada Muhammadiyah (Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, hlm. 88-91 dan 241-260.). Hanya saja, hal itu tidak sepenuhnya benar karena dalam banyak kasus, masyarakat masing-masing organisasi tersebut juga melihat budaya lokal sebagai bagian dari cara ekspresi keagamaan.

Untuk memahami problem penerimaan akulturasi oleh masyarakat muslim, maka perlu dilakukan pembedaan antara terma tersebut dengan terma-terma lain yang sering dianggap sama, yakni sinkretisme dan *inkhiraf*. Karena, sinkretisme dan *khurafat* mesti akan ditolak oleh mayoritas umat Islam, tetapi

hanya sedikit yang menolak akulturasi budaya. Dalam kasus Indonesia, penerimaan tersebut dapat dilihat dari dua varian organisasi sosial Islam di Indonesia, NU dan Muhammadiyah. Oleh karena dua organisasi sosial dengan jumlah massa terbesar di Indonesia dapat menerima akulturasi budaya, maka dapat dikatakan bahwa masyarakat Islam di Indonesia dapat menerima sistem akulturasi budaya.

Perbedaannya hanyalah kadar penerimaan mereka; dan hal itu merupakan fenomena yang bersifat dialektis dan dinamis. Meskipun penerimaan model akulturasi budaya sudah menunjukkan pola pandang keberagamaan yang inklusif, namun masih dalam kategori eksklusif karena masih ada monopoli kebenaran yang dilakukan atas nama agama. Sebenarnya, jika dilihat dari perspektif filsafat budaya, maka tidak ada yang salah dengan sinkretisme maupun yang dalam istilah Arab dikenal dengan *tahrif*. Secara filosofis, semua pemahaman manusia tentang Tuhan dan ajarannya bersifat nisbi sesuai dengan batas kemampuan nalar manusia dan latar belakang budaya yang melingkupinya. Apa yang dinamakan Tuhan dan ajaran Tuhan adalah persepsi manusia tentang Tuhan dan ajaran-Nya. Cara pandang demikianlah yang memungkinkan umat Islam lebih bijaksana dalam memahami varian keberagamaan di antara mereka—bahkan dalam memahami tradisi umat beragama yang lain (Suparjo, Islam *dan Budaya,* hlm. 192-193).

Dalam kerangka pikir demikian, antara yang menerima sistem akulturasi budaya maupun yang menolak sistem akulturasi budaya sebenarnya sama-sama bermaksud untuk menjaga eksistensi Islam dan kemajuan peradaban umat Islam. Oleh karena itu, perbedaan yang terjadi antara keduanya perlu dianggap sebagai proses dinamika yang akan selalu menuju pemantapan bagi pembangunan dan pengembangan kebudayaan Islam. Jika dilihat lebih cermat lagi, maka dapat ditemukan bahwa perbedaan tersebut sebenarnya berakar dari perbedaan dalam memahami esensi ajaran Islam dan kebudayaan yang dibangun masyarakat Muslim.

Dalam kasus Indonesia, perbedaan terjadi karena tidak dipahaminya secara komprehensif antara perilaku yang termasuk dalam kerangka akulturasi dengan perilaku yang termasuk sinkretisme dan *khurafat*. Hanya saja, kenyataan menunjukkan bahwa hampir tidak ada masyarakat Muslim yang menolak budaya lokal secara ekstrim ataupun menerimanya secara permisif. Mereka dengan perbedaan kadar kuantitas dan kualitas dapat menerima sistem akulturasi budaya lokal, dan hal ini akan selalu berkembang seiring dengan pemahaman umat tentang agama dan kebudayaan itu sendiri. Namun demikian, apapun hasil dari ijtihad masing-masing Muslim di Indonesia tidak perlu ada yang merasa lebih benar karena apapun pilihan keberagamaan mereka pada hakikatnya merupakan ijtihad manusia untuk memahami cara membangun kebudayaan Islam yang sejati—yang sebenarnya bersifat interpretable.

Jadi, apa yang dicontohkan Walisongo dengan menerapkan strategi kebudayaan, melakukan akulturasi budaya Islam dengan budaya lokal, untuk selanjutnya melakukan perubahan sedikit demi sedikit terhadap tradisi/budaya lokal tersebut, sehingga sesuai dengan syariat Islam, langkah yang paling tepat dalam menyebarkan Islam, karena akan dapat diterima oleh berbagai kalangan. Walisongo yang berasal dari arab-persia tidak memaksakan budaya arab untuk diserap oleh masyarakat. Yang mereka bawa adalah ajaran dan ahlak, sehingga mereka begitu diterima dan dicintai. Walisongo tidak meng-kafirkan masyarakat dengan budayanya, bahkan mereka masuk melalui budaya masyarakat. Maka tampak keragaman budaya yang kental bernafaskan Islam mulai dari sastra, kesenian, arsitektur, shalawatan, macapat sampai wayang.

Yang dilakukan Walisongo, para Empu, para Anjengan, dan para Tuan Guru dengan penuh cinta terhadap kelangsungan budaya lokal inilah yang menjadikan Islam menyebar dengan cepat, Islam yang unik yang mempunyai akar tradisi yang kuat percampuran arab dan melayu. Cepatnya pertumbuhan Islam Nusantara inilah yang menjadikan Verenigde Oost Indische

Compagnie atau disingkat VOC mewaspadainya dan pada akhirnya mengimpor budaya keras Arab ke Nusantara dan "disuntikkan" ke ulama-ulama dan raja-raja binaan mereka dan membenturkannya. Karena itu, banyak sejarah tentang pembantaian umat Islam oleh "umat Islam" sendiri.

Hebatnya, sampai sekarang kondisi ini masih tetap bisa dipertahankan. Artinya, ketahanan kebhinekaan Nusantara masih utuh terjaga. Kenyataan ini bukanlah hal yang bisa diserap dengan logika berfikir yang normal. Seperti ada "tangan-tangan" yang menjaganya. Tangan-tangan inilah yang terwujudkan dalam Organisasi Islam besar Nahdlathul Ulama atau NU.

NU dengan tradisinya yang kental, diakui atau tidak telah ikut menjaga ikatan toleransi di negeri ini. Sungguh menakjubkan. Karena itu jika ajaran NU masih berjalan, maka ajaran Walisongo tidak akan hilang. Tanpa kuatnya dan kentalnya budaya Islam yang dijaga oleh NU, mungkin negara ini sudah bukan lagi negara kesatuan, tapi bisa jadi federasi.

Apa yang diajarkan Walisongo pun diteruskan oleh ulama-ulama berikutnya. Contoh nyata dakwah para ulama di sebagian tempat di Nusantara, Syekh Malaya. Ia mengenalkan nilai agama secara inklusif, tanpa menghilangkan adat-istiadat/kesenian daerah, menciptakan baju Taqwa (lalu disempurnakan oleh Sultan Agung dengan destar nyamping dan keris serta rangkaian lainnya), menciptakan tembang *Dandanggula*, menciptakan lagu *Lir-ilir* yang sampai saat ini masih akrab di kalangan sebagian besar orang Jawa, pencipta seni ukir bermotif daun-daunan, memerintahkan sang murid bernama Sunan Bayat untuk membuat bedug di masjid guna mengerjakan shalat jama'ah, menciptakan ritual berupa Gerebeg Maulud yang asalnya dari tabligh/pengajian akbar yang diselenggarakan para Wali di masjid Demak untuk memperingati maulud Nabi. Peran dakwah damai Habaib di Nusantara, dan lain sebagainya.

Jadi ketika NU kemudian berupaya keras mengembalikan perwujudan Islam Nusantara ini ke akarnya dari gempuran budaya impor arabisasi dengan jargon khilafah, kembali kita

harus berterima-kasih kepada Walisongo. Ini masa-masa sulit bagi mereka, karena merekapun digempur dari dalam. Walhasil Islam yang dibawa Walisongo dan para Alawiyin di Indonesia amat sangat lentur dan penuh sentuhan budaya, adat istiadat Indonesia jadi tidak ada permasalahan tentang penyebutan Islam Nusantara. Gerakan Puritanisme dan terorisme harus diobati dengan jihad ke Indonesian. Ciri Islam ala Indonesia yaitu "pribumi" dan pluralistik, baik dalam bentuk ekspresi dan hubungan intim dengan agama-agama lain. Tidak ada bedanya antara Islam dan Indonesia, sejarah Indonesia adalah juga sejarah Islam dan kebudayaan Indonesia juga kebudayaan Islam, sebagaimana hal ini banyak diungkap dan dipublikasi dalam *islamnusantara.com*.

Akhirnya, strategi kebudayaan Walisongo, melalui akulturasi Islam dan budaya lokal telah melahirkan Islam Nusantara yang ideal, berkarakter dan terorganisasi dengan baik. Islam Indonesia bersifat plural, moderat, toleran, dan menebarkan perdamaian bagi semuagolongan. Bisa dikatakan, Nusantara merupakan tempat pertemuan dua perspektif Islam. Islam Nusantara adalah Islam yang ideal untuk dijadikan muara keIslaman di dunia. Maka, dalam hal ini semua pihak harus mempunyai kepekaan di dalam menebar Islam Nusantara dengan cara-cara kebajikan sekaligus menjunjung tinggi nilai budaya dan tradisi (Ali Masykur Musa, "Perspektif Budaya Islam Nusantara", dalam *Koran Sindo*, Sabtu, 27 Juni 2015).

Isnus yang Dinamis-Kreatif

Islam masuk ke Nusantara tak menghancurkan seluruh kebudayaan masyarakat. Walisongo mendakwahkan Islam bahkan dengan menggunakan strategi kebudayaan, menciptakan kreasi-kreasi seni yang diminati masyarakat pribumi. Dalam beberapa kasus, Islam justru mengakomodasi budaya yang sedang berjalan di masyarakat Nusantara. Tradisi yang sudah

berlangsung lama dibiarkan berjalan untuk selanjutnya diberi makna baru.

Pola penyebaran Islam dan pengembangan masyarakat Islam (Islamisasi) yang dilakukan oleh Walisongo di Nusantara, khususnya di Jawa, sangat ditentukan oleh kecerdasannya dalam menggunakan pendekatan kultural. Keberhasilan Walisongo meng-Islamkan Nusantara, mempunyai kesamaan dengan pola pengembangan masyarakat yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw., yang diawali dari strategi kultural dan baru kemudian melindungi kepentingan kultur dan umat Islam dengan penegakan kekuasaan politik.

Terlepas dari pro dan kontra atas upaya Walisongo dalam Islamisasi Nusantara, khususnya di Jawa, dengan menggunakan kreasi seni dan strategi kulturalnya, kesenian Islam yang berkembang pesat sekarang adalah merupakan kesinambungan dari kesenian pada zaman Walisongo yang telah berkembang dan dicorakkan oleh konsep tauhid yang tinggi kepada Allah. Kesenian Islam memiliki khazanah sejarahnya yang tersendiri dan unik. Kesenian Islam terus berkembang di dalam bentuk dan falsafahnya yang berorientasikan sumber Islam yang menitikberatkan kesejajaran dengan tuntutan tauhid dan syara'.

Ditarik dalam lingkup yang lebih sempit, penyebaran dan perkembangan agama Islam di Nusantara tidak lepas dari unsur–unsur seni. Sunan Kalijaga misalnya, dan atau hampir ke seluruh Walisongo berkesenian sedemikian rupa, dengan dasar tauhid dan syariat Islam, guna mengenalkan serta membumikan Islam di Nusantara, khususnya pulau Jawa. Tugas karya wali songo ini dalam berkeseniaan Islam ini tentu berbenturan dengan karya–karya seni yang telah mapan sebelumnya, yang bernafaskan animisme–dinamisme yang dikawal oleh hegemoni kebudayaan Hindu–Budha. Dan atau karya–karyaseni lama dimodifikasi sedemikian rupa, para penyebar Islam pada periode awal ke Islaman Nusantara itu memasukkan nilai–nilai tauhid dan sekaligus menghapus nilai–nilai estetika–filosofis yang bertentangan dengan ajaran Islam.

Akhirnya, Walisongo sebagai pemimpin umat Islam sekaligus pengembang Islam dan pengelola masyarakat muslim awal di Nusantara telah menggunakan strategi akulturasi budaya. Hal itu mengimplikasikan kesadaran mereka terhadap kenyataan latar belakang budaya dan keyakinan yang plural yang terdapat di Indonesia. Setidaknya, Walisongo telah membuktikan dalam sejarah bahwa strategi akulturasi budaya telah mampu membangun masyarakat Islam di tengah-tengah masyarakat plural, tanpa kehilangan indentitas keIslamannya.

Keberhasilan tersebut dapat menjadi titik tolak refleksi umat muslim Indonesia untuk membangun peradaban Islam Nusantara, yang ideal, berkarakter dan terorganisasi dengan baik, plural, moderat, toleran, dan menebarkan perdamaian bagi semua golongan. Jadi, Nusantara merupakan tempat pertemuan dua perspektif Islam. Islam Nusantara adalah Islam yang ideal untuk dijadikan muara ke-Islaman di dunia. Maka, dalam hal ini semua pihak harus mempunyai kepekaan di dalam menebar Islam Nusantara dengan cara-cara kebajikan sekaligus menjunjung tinggi nilai budaya dan tradisi. []

Bagian 11

Islam Nusantara dan Politik, Jangkar Kebangsaan untuk Dunia Berperadaban

Kami ingin mengutip di awal tulisan ini sebuah mutiara kata: *Karena NU punya khittah sendiri, punya garis juang sendiri, punya strategi budaya sendiri, dan haluan peradaban sendiri... (KH Said Aqil Siradj, 2011)*. Kutipan ini relevan dengan konteks Isnus dan hubungannya dengan politik di bagian tulisan ini, mengingat bahwa sebelumnya telah jelas Isnus dalam fondasinya adalah gerakan kultural, yang diairi oleh nilai-nilai yang kemudian membentuk corak Isnus, dan disangga oleh lima pilar utama: pesantren, masjid, tradisi, makam, dan tarekat.

Dalam hal itulah, perlu ditegaskan bahwa Isnus bukan anti politik dan kekuasaan, tetapi Isnus memiliki cara pandang tersendiri untuk melihat politik dan kekuasaan itu. Bagian ini ingin membicarakan itu, dan ingin menjawab dua hal: *pertama*, bagaimana nalar politik yang menjadi corak yang dikembangkan Isnus?; *kedua*, bagaimana politik kebangsaan ini mampu menawarkan sebuah konstruk keIslaman yang berperadaban? Kedua pertanyaan di atas tidak hanya berangkat

dari sebuah kegelisahan akan pencarian sebuah model tentang corak ke-Islaman Nusantara, tetapi juga berangkat dari sebuah pengandaian dan cita-cita bahwa kebangkitan Islam yang diprediksi oleh Rasulullah Saw. akan datang dari wilayah Timur adalah Isnus, yang ini telah kami jelaskan sebagai *nubuatan* Islam *rahmatan lil 'alamin* di Nusantara.

Kami juga perlu mengingatkan terlebih dahulu, bahwa Isnus tidak saja berusaha mendeskripsikan ragam Islam, baik sebagai pilihan kepercayaan, model keberagaman dan strategi kebudayaan dan peradabannya, yang ada di wilayah Nusantara. Akan tetapi Isnus juga sebuah bentukan sejarah tentang corak keIslaman tertentu dengan konteks di Nusantara. Karenanya, Isnus bukanlah konsep mati, semata hasil abstraksi dari pengalaman dan sejarah, tapi dia juga sebuah model kerja yang akan ditujukan ke pihak luar di konteks yang lebih luas. Sederhananya, Isnus adalah bentuk deskripsi, kajian sekaligus model ke-Islaman sebagai hasil pergulatan Islam dengan budaya Nusantara. Lihat kembali bagian-bagian awal buku ini, dan juga bagian tentang sumber kebenaran dan nilai-nilai yang dikembangkan Isnus.

Dalam konteks gagasan yang ingin dibangun masyarakat Islam ke depan, termasuk oleh masyarakat Isnus, maka dunia secara keseluruhan adalah objeknya. Dari sini, dunia menjadi ruang skenario yang ingin dijadikan wahana untuk diintervensi dengan model Isnus, termasuk dalam politik. Maka, membangun Isnus sebagai kerja peradaban tidak semestinya berhenti pada kerja abstraksi sejarah dan pengalaman ke-Islaman di Nusantara. Pun pula tidak semata kerja merumuskan nilai dan prinsip sebagai corak kualitas ke-Islaman Nusantara. Akan tetapi, Isnus secara ideal adalah sebuah *scenario building* dengan dunia sebagai ruang intervensi lewat kerja peradaban, dan di antaranya adalah kerja-kerja politik. Kami ingin memulainya dengan menelisik nalar politik yang muncul pada sejarah Islam awal di Nusantara.

Nalar Politik Kebangsaan daam Sejarah Islam Awal di Nusantara

Wacana kebangsaan dan keIslaman dalam konteks keindonesiaan tidak lepas dari kontestasi pengetahuan antar pakar. Minimal ada 3 *prototype* kajian yang meletakkan nalar kebangsaan dan keIslaman di bumi Nusantara; proto-kolonial dan orientalis; proto-modernis Islam; dan proto-Islam Tradisi.

Arus pertama, bisa dilihat misalnya kerja pengkajian Islam di konteks Nusantara, khususnya Indonesia, yang dilakukan untuk kepentingan kolonial, atau setidaknya bias kepentingan orientalisme. Kerja Christian Snouck Horgronje adalah contoh paling nyata. Bagaimana usaha yang dilakukannya mampu meredam gerakan para ulama Islam pada masa kolonial dengan memisahkan Islam dari kancah politik. Dalam salah satu rekomendasinya kepada pemerintah Hindia Belanda adalah bagaimana ummat Islam tidak diintervensi dalam praktek *ubudiyyah* dan *mua'amalah*, tapi harus dibatasi dalam aktifitas politik keagamaan. Selain itu, politik diskriminasi juga sangat jelas terliat ketika pribumi dikelas-duakan di bawah orang asing, baik dari Barat maupun Timur Jauh (Cina dan Arab).

Contoh lain dalam proto ini, walau terasa lebih lembut dan hegemonik dalam kajian Islam dan kebudayaan, adalah Clifford Geertz (1960b, 1968). Terlepas dari banyaknya hasil kajian yang ternyata dipakai oleh para pengkaji ke-Islaman dan keindonesiaan pribumi, kajian Geertz oleh Dowell (2007: 218) disebut dipengaruhi oleh nalar "post-Enlightenment Protestantism" dan beberapa teori modernisasi ala orientalis. Dalam barisan ini pula, Dowel memasukkan Arberry (1950) dan Gellner (1981, 1992). Hal ini banyak diungkap oleh Julia Day Howell dalam "Modernity and Islamic Spirituality In Indonesia's New Sufi Networks" (dalam Martin Van dan Julia Day (ed.), 2007: 217-240). Dalam nalar para orientalis, yang tidak bisa lepas dari kepentingan missionaris baik langsung atau tidak langsung, selalu menempatkan Islam dalam bangunan masyarakat dan

kebudayan Nusantara hanya sebagai lapisan luar, seperti cat pada kayu yang sangat tipis, yang membalut nalar keagamaan sinkretik dengan dasar utama kepercayaan terhadap ajaran hindu-budha dan dinamisme/animisme.

Dalam pandangan mereka, Islam Tradisi, dengan corak sufi yang lekat dengan ritual zikir, kesaktian dan kenuragan (*heterodox*) dengan tradisi fiqh yang mengedepankan model bermadzhab, selalu ditempatkan sebagai terbelakang dan akan tergerus dengan munculnya model Islam yang modern yang justru berwatak puritan (*orthodox*) dan berbasis kota. Maka, dapat dipahami jika arus modernisasi di kalangan umat Islam di Indonesia dilakukan dengan menguatkan dan memunculkan Islam bercorak puritan dengan melabelinya sebagai modernis karena dianggap lebih bisa menerima kemoderenan dibanding Islam Tradisi.

Dalam nalar ini dapat dipahami mengapa organisasi Islam modern, seperti Muhammadiyyah dan Persis, berdiri secara formal sebelum organisasi berbasis Islam Tradisi, yakni NU. Islam modernis muncul sebagai reaksi atas kuatnya tradis Islam yang mampu hidup berdampingan dengan budaya dan tradisi lokal. Munculnya ritual keIslaman yang berbau adat lokal seperti *slametan, tahlilan, nyadran*, ziarah kubur dan lain sebagainya dianggap sebagai sebab-sebab kemunduran Islam, karennya kemudian dilabeli *tahayyul*, *bid'ah* dan *churafat* (TBC).

Islam tradisi, dengan demikian, sudah ada terlebih dahulu jauh sebelum Islam puritan-modernis hadir di bumi Nusantara. Moeflich Hasbullah menuliskan bahwa Islam Tradisi adalah *"the soul and the breath of the presence of Islam itself, which has been rooted as local power in various area, including Indonesia*" (jiwa dan nafas dari kedatangan Islam itu sendiri, yang sudah berakar menjadi kekuatan lokal di berbagai wilayah, termasuk Indonesia). Ini diungkapkan Moeflich Hasbullah dalam "A Century of NU-Muhammadiyyah in Indonesia: The Failure of Islamic Modernism" (*Jurnal* Islam*ika Indonesa*, Vol 1. Issue I, 2014: 19-37).

Dari cara baca ini, maka dapat dipahami kecurigaan Agus Sunyoto yang melihat bahwa kemunculan Islam modernis adalah bagian tak terpisahkan dari sejarah panjang kolonialisme-imperialisme Barat atas Indonesia setelah gagal menggunakan strategi perang dan penaklukan fisik. Dalam koridor penaklukan kebudayaa dan pengetahuan, dibuatlah skenario untuk membuat Islam tandingan yang berbeda watak dengan Islam Tradisi yang sudah sangat mengakar dan menjadi basis kekuatan perlawanan terhadap kekuatan imperialisme-kolonial Belanda saat itu. Adalah bentuk konstruksi kemodernan yang dijadikan anti-tesa lewat strategi penyekolahan tokoh-tokoh utamanya ke sistem pendidikan Belanda, di satu sisi, dan juga memperbolehkan munculnya Islam puritan dengan basis gerakan di area perkotaan, di sisi yang lain. Strategi yang terakhir ini diduga juga menjadi salah satu rekomendasi dari Snouck Horgronje kepada pemerintah Hindia Belanda kala itu. Agus Sunyoto menengarai hal ini Bedah Buku Islam Walisongo yang diunggah ke situs Youtube, diunggah pada pada 14 September 2014. Hal ini juga diungkapkan Ahmad Baso dalam Islam *Pasca-Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme* (Bandung: Mizan, 2005).

Tradisi Islam yang mampu mengakulturasi dengan budaya lokal setidaknya dapat dibangun atas empat dasar argumen kesejarahan Islam di Indonesia (Moeflich Hasbullah, 2014: 28).). *Pertama*, kedatangan Islam lewat ordo Sufi yang masuk ke Indonesia lewat jalur perdagangan dan kemudian menjadi bagian dari penduduk, melakukan lobi kepada Raja setempat dan menikah dengan anak petinggi kerajaan atau bahkan anak raja. Argumen ini dalam konteks corak Sufinya dapat diterima oleh banyak pengkaji Islam di Nusantara, akan tetapi bahwa para Sufi ini melakukan tata organisasi yang rapi sebagaimana organisasi tarekat masih banyak perdebatan. Ricklef misalnya mengkritik bahwa kesimpulan tersebut mencerminkan ketidakmampuan analisis penyebaran Islam, karena segera

menyimpulkan dengan basis asumsi organisasi modern yang tertata dan sistematis/organisatoris (MC. Ricklefs, 1993: 18)

Kedua, kreatifitas dan fleksibiitas metode penyiaran agama yang dijalankan oleh para ulama dan wali pembawa ajaran Islam sehingga tidak serta-merta menolak budaya asli, tapi menjadikannya sebagai dasar untuk dimasuki substansi keIslaman. Model ini sering disebut sebagai model akulturasi. *Ketiga*, Madhzab Syafi'i yang dipegang oleh para pembawa Islam ke bumi Nusantara menjadikan watak Islam di Nusantara menjadi berwatak moderat, mengedepankan dialog dengan kebudayaan lokal untuk tidak terjatuh pada titik ekstrem tertentu. *Keempat*, watak akomodatif Islam yang masuk ke Indonesia bertemu dan cocok dengan kondisi masyarakat agraris yang masih bersifat agraris, berwatak mistik dan mempercayai hubungan erat antara manusia dan kondis alam (Moeflich Hasbullah, 2014: 28).

Keempat dasar bagi munculnya watak Islam Tradisi di atas sudah cukup menjelaskan mengapa Isnus sejak awal adalah berciri khas tradisional, dalam arti Islam diartikulasikan ke dalam bentuknya yang akomodatif, akulturatif dan menjadi penguat atas tradisi lokal yang sudah ada dan berakar. Dengan nalar semacam ini, tidak heran Islam di Nusantara memiliki ragam aktualisasi seiring dengan budaya setempat yang dikembangkan secara *indigenous*. Isnus dengan demikian mencakup keragaman ekspresi dan aktualisasi keber-Islaman yang beriringan degan tradisi lokal yang bisa saling melengkapi. Hal ini kemudian oleh NU, dalam kerangka Khittah Al-Nahdliyyah 1984 dirumuskan ke dalam "Dasar-dasat Keagamaan NU" ke dalam sebuah kalimat yang sangat indah:

> *Nahdlatul Ulama mengikuti pendirian bahwa* Islam *adalah agama yang fithri yang bersifat menyempurnakan segala kebaikan yang sudah dimiliki oleh manusia. Faham keagamaan yang dianbut oeh NU bersifat menyempurnakan nilai-nilai yang baik yang sudah ada dan menjadi milik serta ciri-ciri kelompok manusia seperti suku maupun bangsa, dan tidak bertujuan menghapus*

nilai-nilai tersebut" (Abdul Mun'im DZ, 2011: 105).

Dari kutipan dokumen Khittah al Nahdliyyah di atas, tergambar jelas benang merah sifat dasar Islam Tradisi yang menjadi ruh Isnus, yakni watak menyatu dengan suku dan bangsa untuk menyempurnakannya, bukan untuk mengeliminasinya. Ini tesis yang sangat kuat yang mendasari watak politik kebangsaan Isnus yang ditemukan dalam sejarah Islam awal yang masuk ke Nusantara.

Jika menggunakan logika dari Moeflich Hasbullah di atas, maka watak kebangsaan dalam pendekatan keagamaan menjadi sebuah nalar dasar politik Isnus untuk melahirkan sikap yang menghargai keragaman (*diversity*) dan dasar bagi sikap toleransi dan juga moderatisme. Logika kebangsaan ini, model berpikir penduduk di pedalaman dengan basis agraris mampu bertemu dengan penduduk di pesisir yang memiliki corak maritim dan kosmopolit. Di sinilah, watak dasar politik Isnus yang mengdepankan kepentingan bangsa, walaupun dalam konteks kerajaan yang berbeda-beda di masing-masing daerah, untuk dapat mengembangkan kekuatan pribumi untuk melawan imperialisme asing, kekuatan kolonial dari Barat, dari Portugis, Inggris maupun Belanda dan Jepang.

Ini pula yang membedakan watak Islam di bumi Nusantara yang berbeda dengan dengan Islam yang masuk ke benua atau kawasan lain yang masuk dalam kategori penaklukan (*conquest*). Watak politik kebangsaan berstrategi kebudayaan dengan corak Islam *wasathiyyah* dan menghargai aspek tasawuf, menjadi rajutan konsep metologis dari Isnus yang dibangun oleh para pembawa ajaran Islam awal di bumi Nusantara.

Kerangka Politik Kebangsaan Islam Nusantara

Pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana espistemologi politik kebangsaan dalam bangunan Isnus? Menjawab ini

maka diperlukan kajian pada setidaknya dua ruang analisis, yakni ruang analisis pada nalar politik yang dibangun oleh Nabi Muhammad yang kemudian diteruskan oleh Khulafaurrasyidin dan kekhalifahan selanjutnya dalam konteks negara-negara Arab. Juga ruang analisis pada nalar politik dan kebangsaan yang lahir dalam dialektika fiqh politik Islam dengan bangunan politik di Nusantara baik dalam konteks pra kemerdekaan, dengan entitas kerajaan di beberapa kawasan kepulauan, maupun di era negara bangsa.

Fiqh Politik *as-Salaf al-Shalih*

Persoalan kepemiminan (*imamah*) ummat pasca mangkatnya Nabi Muhammad Saw. adalah satu persoalan pelik dan yang paling menimbulkan turbulensi keummatan Islam dalam deretan sejarah politik ummat Islam sampai saat ini. Al-Syahrastani bahkan menulis bahwa persoalan imamah, dibandingkan persoalan keummatan lainnya, yang menjadi satu-satunya persoalan yang dihiasi dengan pertumpahan darah yang berkelanjutan (Asy-Syahrastani, 1403 H., I: 20.).

Dalam tradisi Sunni klasik, persoalan *imamah* lebih didominasi oleh wacana seputar negara dan kepemimpinan. Jarang, untuk tidak mengatakan tidak ada, kajian ala Sunni dalam bidang politik yang berbicara tentang warganegara, *civil society*, mekanisme partisipasi publik dalam konteks kontrol dan pengawasan tata politik dan pemerintahan dan sebagainya. Atas kelemahan di aspek politik pada aras kerakyatan ini, konstruksi elaborasi Isnus dalam nalar politiknya mesti mengkombinasikan *siyasah syar'iyyah* baik dalam ranah *imamah* maupun dalam ranah *jama'iyyah* atau kerakyatan. Di bawah ini akan dielaborasi terlebih dahulu konsep imamah sebagai landasan awal nalar politik Isnus.

Menurut banyak kajian fiqh siyasah, persoalan politik ummat muncul seiring dengan keberhasilan Nabi Muhammad melakukan *futuhat* di Madinah, sebagai awal pembangunan

peradaban Islam. Fondasi ajaran agama yang dibangun di fase *makkiyyah* harus mulai dioperasionalkan dalam kerangka desain keummatan yang lebih kompleks. Maka, tidak heran mulai muncul pembedaan peran Nabi Muhammad kala itu, apakah beliau sebagai nabi atau sebagai pemimpin negara.

Dalam kitab *al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkam wa Tasarruf Al-Qadhi wa al-Imam*, Al-Qarrafi bahkan mengurai dan mengkategorikan sikap dan pernyataan Rasullah Saw. menjadi 4; [1] Kategori Fatwa, yaitu kabar tentang hukum agama yang beliau terima dari Allah Swt. dan sampaikan kepada umat berdasarkan dalil-dalil yang beliau bangun; [2] kategori tabligh, yaitu tuntutan dari Allah yang harus disampaikan oleh Rasulullah Saw. sebagai pembawa pesan; [3] kategori hukum atau putusan, yaitu putusan hukum yang harus diikuti oleh ummat dengan perangkat kekuasaan; dan [4] kategori imamah (kepemimpinan / pemerintahan), yaitu kebijakan dan pernyataan yang berkenaan dengan kemashlahatan umum, seperti persoalan pembunuhan, pemberontakan, pembukaan lahan dan lainnnya (Al-Qarrafi, 1995, II: 99-05). Abdul Ghafur Maemun dalam "Sejarah Fikih Politik Islam: Upaya Memahami Lahirnya Model Negara Fikih Sunni" (dalam M. Bisri Adib Hattani (*ed.*), 2014:.100-101), juga mengungkapkan hal ini.

Para ulama Sunni ahli Fiqh al-Siyasah kemudian merumuskan bahwa misi kenabian adalah sebuah paket antara tugas keagamaan dan sekaligus tugas politik. Keduanya tidak bisa dipisahka, walaupun ketika dianalisis dapat dibedakan. Maka, dalam konteks keilmuan *Fiqh al-Siyasah*, dikenal konsep seperti *qada, syahadat, da'awa*, dan *bayyinat*, untuk mengambil beberapa contoh, yang sangat kental dengan konstruksi konseptual tentang tata pemerintahan dan politik.

Yang menjadi persoalan sentral kemudian adalah bagaimana konfigurasi tatanan politik ala Islam sebagaimana dicontohkan Nabi dan dicantumkan secara nash dalam Al-Qur'an? Di sini perdebatan ulama ahli *Siyasah al-Islam* berbeda pendapat. Hal ini dimengerti, sebab Al-Qur'an sendiri hanya memandatkan

satu sistem umum, yakni *Syuro,* tanpa ada penjelasan detail operasionalnya (QS As-Syura (42): 38 dan QS Ali Imran (3): 159). Di sana tidak ada penjelasan detail yang memudahkan perumusan konsep politik bagi ummat, termasuk bagaimana proses transisi pemerintahan dan peraihan kekuasaan.

Terlepas dari absennya kerangka operasional sistem politik dalam n*ash*, ulama sepakat bahwa masalah politik adalah masalah yang wajib dilaksanakan oleh umat Islam. Konsep *Syuro* dan *ulil amri* (QS An-Nisa' (4): 59) dalam nash Al-Qur'an jelas memerintahkan umat untuk melakukan kerja politik untuk mencapai kemashlahatan. Imam Al-Mawardi mengambil dalil dari Hadits Nabi Sahih Muslim sebagai landasan kewajiban mengurusi persoalan politik, *"barangsiapa meninggal dunia dan dia tidak terikat dengan satu baiat (kepada imam/pemimpin), maka dia mati dalam keadaan jahiliyyah*" (Muslim, *Al-Musnad As-Sahih*. III: 1478).

Selain kedua landasan nash di atas, ulama *Fiqh al-Siyasah* sunni juga melandaskan urusan politik ummat Islam pada dalil Ijma' sahabat, khususnya pada peristiwa setelah wafatnya Rasulullah Saw. Sahabat Abu Bakar RA dalam pidatonya yang terkenal menegaskan pentingnya memilih sosok yang bertanggungjawab terhadap pelaksaaan agama Islam (*man yaqumu bih*) setalah wafatnya Rasulullah Saw.

Dengan hanya berlandaskan hukum normatif tentang kewajiban ummat Islam mengurusi masalah politik ini, masih banyak pertanyaan lajutan yang perlu dijawab. Para ulama *Fiqh al-Siyasah* kemudian memberikan ketentuan hukum siyasi bahwa konsep atau model pemerintahan yang akan dijalankan dalam kerangka mengurus persoalan politik yag wajib diserahkan pada area *ijtihadiyyah* yang disesuaikan dengan konteks kewaktuan atau tempat. Maka, bentuk pemerintahan yang dapat dikembangkan oleh umat Islam yang pada saat ini tersebar ke dalam konteks negara bangsa (*nation-state*) diserahkan kepada ijtihad ulama masing-masing wilayah atau negara; apakah akan mengambil bentuk khilafah, teokrasi,

republik, monarkhi, federal atau bentuk lainnya, sungguh harus dilihat dari kebutuhan dan konteks keummatan yang ada. Prinsip utamanya adalah bahwa segala macam ijtihad dalam bentuk tatanan politik dan pemerintahan tersebut harus tetap menuju pada *maslahah 'ammah*, selaras dengan tujuan dan maksud ajaran Islam (*maqashid al syari'ah*) yang mampu menjamin terpeliharanya 5 hak dasar manusia (*ad-Dlaruriyat al-Khamsah*). Imam Al Ghazali merumuskan ad-Dlaruriyat al-Khamsah ke dalam bentuk perlindungan pada [1] agama / *khifdz ad-Din*; [2] jiwa / *hifdz al Nafs*; [3] Akal / *hifdz al 'Aql*; [4] Keluarga dan keturunan / *hifdz an-Nasl*; dan [5] hak milik/ *hifdz al-Mal (*Abu Hamid al-Ghazali, t.t: 174).

Dengan demikian, dalam konteks kekinian misalnya, muncul model khilafah yang didengungkan oleh kelompok Hizbut Tahrir (HT). Dengan menggunakan logika ketentuan hukum normatif politik Islam di atas, maka model khilafah ala HT hanyalah semata hasil ijtihad semata yang tidak harus diikuti secara wajib oleh seluruh ummat Islam. Sebagaimana Keputusan Masjlis Bahtsul Masail NU Jawa Timur pada Konferwil tahun 1428 / 2007 di PP Zainul Hasan, Genggong, Ponorogo.

Selain persoalan bentuk tatanan politik dan pemerintahan, persoalan ummat pada konteks negara bangsa adalah tentang hubungan antara wilayah politik Islam yang tidak tunggal. Banyaknya pemimpin politik Islam sangat mungkin terjadi, dalam keragaman bentuk tata pemerintahnya. Pertanyaannya adalah apakah landasan normatif politik Islam sebagaimana dijelaskan di atas memandatkan untuk penyatuan kekuatan politik umat Islam dalam satu tata kelola politik dunia internasional misalnya?

Ulama siyasah berbeda pendapat mengenai hal ini. Sebagain berpendapat kepemimpinan ummat Islam haruslah tunggal. Imam An-Nawawi adalah ulama dalam madzhab ini. Landasan utamanya adalah *ijma'* Shahabat dan praktek pada masa khulafaur Rasyidin yang menjalankan satu komado

politik dan pemerintahan sebagai pengejawantahan penerusan kerja kenabian. Ulama lain mengatakan boleh untuk membuat imamah yang berbeda untuk wilayah ummat yang berbeda. Landasanya adalah praktek pada masa khilafah Ali bin Abi Thalib yang juga dibarengi dengan kepemimpinan Mu'awiyyah.

Imam Al-Qurthubi dalam kitab tafsirnya *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* mendukung argumen ini dengan dua penjelasan tambahan. *Pertama*, bahwa dengan adanya dua imam di wilayah yang bebeda maka masing-masing bisa mengurusi dan menyelesaikan persoalan ummat di wilayahnya. *Kedua*, dalam konsep kenabian dalam Islam, ada fakta bahwa Allah SWT mengutus dua nabi pada waktu yang sama untuk wilayah yang berbeda. Posisi satu nabi di wilayah atau ummat tertentu, tidak membatalkan misi *nubuwwah* nabi lainnya di ummat lainnya yang berbeda (Imam Al-Qurthubi, 1964, I: 274; lihat juga KH Abdul Ghafur Maimoen, 2014: 111). Dengan alasan tuntutan perkembagan keummatan Islam di berbagai negara yang semakin meluas dan sulit untuk dihindari, Imam As-Syaukani juga mendukung bolehnya dua imam untuk wilayah yang berbeda pada waktu yang bersamaan (As-Syaukani, 2004: 941).

Pertanyaan normatif hukumnya adalah, bagaimana memposiskan Ijma' shahabat dan as-Salaf al-salih sebagai tonggak awal pemerintahan Islam pada mas Khulafaur Rasyidin yang secara normatif menyatukan ummat Islam ke dalam satu ikatan tata politik dan pemerintahan? Apakah Ijma' tersebut, selain bersifat normatif untuk keabsahannya, juga bersifat imperatif dalam kewajiban mengikutinya untuk semua masa? Menjawab pertanyaan semacam ini, KH Abdul Ghafur Maimoen menjelaskan bahwa Ijma' Sahabat dan *As Salaf al Salih* tentang penyatuan kepemimpinan ummat Islam setelah Nabi Muhammad adalah *shahih*, namun tidak menunjukkan kewajibannya untuk dijadikan landasan berpolitik bagi ummat Islam saat ini. Beliau mengatakan sebagai berikut:

> Ini berarti bahwa penyatuan entitas politik ummat Islam dalam wadah kesatuan negara adalah perjalanan sejarah yang absah, tapi tidak menafikan keabsahan perjalanan sejarah berikutnya yang berbeda. Hal penting yang mendukung kesimpulan ini adalah bahwa tidak adanya *nash sarih* satu pun yang menginformasikan kesatuan umat Islam dalam wadah kesatuan Negara (Abdul Ghafur Maimoen, 2014: 111).

Dalam sejarah kebangsaan NU sendiri, pendirian politik atas sistem negara bangsa telah jelas dan tegas. KH Wahab Hasbullah di dalam Konferensi Alim Ulama yang diselanggarakan oleh Dewan Pertimbangan Agung (DPA) pada tahun 1954 secara jelas bahwa pemerintahan Soekarno dalam dinamika politik yang memanas pada tahun 1950-an, adalah syah dengan dasar kedaruratan, yang kemudian dikenal sebagai Piagam *Waliyyul Amri Ad Dloruri bis-Syaukah*. Dalam *point* ke-5 dari pidato tersebut, KH Wahab menegaskan idealitas tentang penyatuan politik ummat Islam seluruh dunia dengan *Imam A'dhom* sudah tidak bisa dilakukan sejak 700 tahun lalu karena tidak adanya lagi orang yang memiliki persyaratan yang mencapai syarat *Mujtahid Muthlaq*. Dengan dasar ini, maka pemerintahan Indonesia dalam bentuk negara bangsa modern dapat diperbolehkan dan harus diperjuangkan karena juga menyangkut soal keamanan dan persatuan negara dan bangsa kala itu(Abdul Mun'im DZ, 2011: 77).

Gagasan dan pendirian politik kebangsaan ala NU sebagaimana dijelaskan di atas menggambarkan sebuah spektrum pemikiran politik dan bentuk fiqh siyasah yang tidak kaku dan normatif. Konteks politik dan dinamika lokal menjadi sebuah pertimbangan penting untuk didialogkan dengan teks normatif agama (*nash al-Qur'an wa al-hadits*) dan menghasilkan rumusan yang relevan dan kontekstual. Inilah sebuah praktek terbaik (*best practice*) dalam konsep tata politik kebangsaan dan pemerintahan yang akan menjadi sebuah premis politik penting bagi gerakan Isnus ke depan.

Sampai pada gagasan politik yang mampu mengakomodasi keragaman kelokalan di tiap wilayah untuk membangun tata politik dan pemerintahan, gagasan politik *ala Fiqh Siyasah* di atas sudah mampu menunjukkan wajahnya yang anti-essensialistik pada gagasan politik Islam. Prinsip anti-essensialistik adalah salah satu pilar kritik nalar politik yang dikembangkan oleh kalangan Postra yang terilhami dari pemikiran Abed Al-Jabiri. Dalam nalar ini, Postra menolak segala bentuk gagasan politik yang menggunakan kuasa pengetahun untuk menampilkan dirinya netral dan pemegang kebenaran utama, yang dicirikan pada kuasa militeristik pada bangunan pengetahuan dan kebudayaan (Ahmad Baso, 2006: 175). Artinya, dengan terbukanya ruang penerjemahan tata politik dan pemerintahan yang bersifat lokal, maka penyatuan sistem politik Islam dalam sebuah tata pemerintahan Islam yang sentralisitik, dan dianggap sebagai satu-satunya otoritas politik dan kebenaran, bisa dilampaui.

Akan tetapi, gagasan *Fiqh Siyasah* tersebut belum mampu menopang secara utuh gagasan politik kebangsaan Isnus. Penulis mengambil gagasan kritis, lagi-lagi dari gagasan Postra yang diilhami Abed Al-Jabiri dan Gus Dur, tentang kritik atas tradisi *siyasah syar'iyyah* yang melulu menyoal negara. Soal kewarganegaraan (*citizenship*) masih terdengar lirih dalam kajian siyasah syar'iyyah para ulama klasik. Agenda yang mengangkat dan menguatkan politik kewarganegaraan menjadi niscaya dikembangkan dalam kerangka Isnus, dan nalar Postra menyediakan ruang konseptual untuk hal tersebut.

Gagasan tentang kewarganegaraan adalah sebuah konstruk modern dalam sistem negara bangsa. Namun demikian, bukan berarti hal ini tidak bisa dicarikan preseden sejarah sebagai basis epistemologinya. Dalam kajian yang dilakukan oleh Agus Sunyoto, konsep bangunan dasar kewarganegaraan dalam makna kerakyatan sudah pernah digagas dan diperjuangkan oleh Syeh Siti Jenar. Menurut Agus Sunyoto, Syeh Siti Jenar-lah yang sebenarnya membawa untuk kali pertama konsep

"masyarakat" ke situasi sosial politik kerajaan bumi Nusantara. Diambil dari bahasa Arab, dari kata *musyarakah,* yang berarti kerjasama. Dengan penekanan pada gagasan atas "kerjasama" ini, Syeh Siti Jenar menginginkan sebuah bangunan sosial politik yang egaliter dan tidak berwatak eksploitatif. Jika pun ada perbedaan, itu semata dalam kerangka pembagian peran dalam kerangka kerjasama membangun peradaban. Taktik yang digunakan oleh Wali yang juga dijuluki Syeh Lemah Abang, demikian Agus Sunyoto memasukkannya ke jajaran wali, adalah dengan memberikan kata panggilan untuk kata ganti orang pertama dengan sebutan *"ingsun*". Kata ini ingin menggantikan kata "abdi", untuk konteks Sunda, atau "*kula/ kawula*" untuk konteks Jawa yang keduanya memiliki konotasi posisi sebagai budak atau orang yang tidak memiliki apa-apa dan menggantungkan hidup dan matinya untuk para elit kerajaan. Dengan konsep "masyarakat" ini, terbentuknya konsep baru di zaman itu, suatu bangunan komunal para aktor yang bukan para keluarga, elit atau prajurit kerajaan yang menentukan terbangunnya peradaban suatu wilayah tertentu.

Konsep masyarakat pada zaman Wali Sanga ini menjadi sebuah semangat awal yang semestinya diteruskan dalam tradisi politik Isnus untuk menyeimbangkan ruang kajian *siyasah syar'iyyah* dan model gerakannya baik dalam domain negara maupun warganegara untuk konteks negara bangsa saat ini. Lantas, dari mana konstruksi kewarganegaraan bagi nalar politik Isnus bisa mendapatkan basis genealogis untuk rumusan espistemologi dan metodologinya? Salah satunya, adalah apa yang pernah dicetuskan oleh Gus Dur dengan konsep "perlawanan kultural" yang mendasari bagi perjuangan penguatan civil society di konteks negara Orde Baru. Satu tahun menjelang deklarasi Khittah NU yang mengakhiri perjuangan politik NU dalam tubuh partai politik, Gus Dur menulis demikian:

> Islam tidak lagi cukup menjadi ekspresi keimanan Muslim untuk menegakakkan ajaran Islam belaka, tetapi harus menjadi bagian

> dari upaya kemanusiaan umum untuk membebaskan rakyat-rakyat yang tertindas dari belenggu kenistaan, kehinaan dan kepapaan yang menurunkan derajatnya sebagai mahluk yang mulia. Untuk itu, dituntut dari gerakan-gerakan perlawanan kultural kaum Muslimin untuk terlebih dahulu mampu hidup bersama dengan manusia-manusia dari lain agama, ideologi politik dan pandangan budaya, yang memiliki kesamaan pandangan dasar tentang hakikat manusia dalam kehdupan dan cara-cara untuk mewujudkannya (Abdurrahman Wahid, 1983:).

Gagasan tentang kewarganegaraan oleh Gus Dur lewat strategi perlawanan sosial dilakukan dalam haluan gerakan sosial yang bersifat "transformatif" dan sekaligus penguatan fungsi Islam sebagai "etika sosial".

Format Fiqh Politik Kebangsaan di Bumi Nusantara

Sebagaimana dijelaskan di awal tulisan ini, peristiwa Resolusi Jihad adalah sebuah momentum yang lahir dari perjalanan panjang sejarah politik dan kebangsaan ummat Islam di bumi Nusantara. Jika dicari bangunan espitemologi politik kebangsaan dan keagamannya, keterkaitannya bisa dilacak jauh sampai pada sejarah awal masuknya Islam di bumi Nusantara ini.

M Jadul Maula menggunakan temuan penting dalam sejarah nasionalisme keagamaan ala Islam di Nusantara, mengatakan bahwa para ulama Islam-lah yang bertradisi sufi di Aceh yang menemukan konstruk visi kebangsaan Indonesia dalam wadah republik jauh sebelum proklamasi kemerdekaan di tahun 1945. Adalah seorang ulama besar Tgk. Chik Kutakarang bersama 3 ahli tasawwuf Aceh, yaitu Al-'Arif Billah Sayyidil Abu Bakar al-Idrus al-Mulaqqab Tgk. Di Bukit, Qadhi Mu'azzam Syaikhul Islam Syaikh Muhammad Marhaban Taballahu Lhambhuek, dan Syaikh Muhammad Amir Kurdi Turkia, yang memberikan amanat dalam bentuk tulisan tentang visi *al Jumhuriyyah al Indonesiah*. Amanat tersebut ditulis pada 12 Rabiul Awwal 1283 H atau 14 Juli 1866 M.

> *...pegang teguh olehmu agama* Islam *yang suci lagi benar, selamat dunia akhirat, dan taat setialah pada qanun syara' (Undang-undang Dasar) Kerajaan al-Jumhuriyyah al-Indonesiah dan jagan sekali-kali bughat yakni durhaka melawa Kerajaan al-Jumhuriyyah al-Indonesiah yang sah da jangan sekali-kali dalam kerajaan mendirikan lagi kerajaan dan dalam negeri mendirikan negeri...* (M Jadul Maula). "Kembali ke Khittah 1945: Negara Republik Indonesia adalah "Negara Islam"nya Umat Islam Indonesia Menurut Nahdlatul Ulama", dalam M. Bisri Adib Hattani (ed. 2014)

Yang menarik dalam naskah amanat ini adalah bahwa kata Indonesia sudah digunakan yang digabungkan dengan istilah jumhuriyyah. Padahal amanat itu ditulis kira-kira 79 tahun sebelum proklamasi kemerdekaan 1945, di mana kata Indonesia secara formal digunakan dalam bentuk formal negara bangsa. Oleh karena itu, Jadul Maula menambahkan ciri "ahli *al-Kasyaf*", bisa melihat kenyataan sebelum terjadi, pada ke-4 ulama tersebut.

Amanat ini yang kemudian dijadikan landasan gerakan kebangsaan oleh para santri dan rakyat Indonesia secara luas untuk memperjuangkan kemerdekaan negara republik Indonesia. Semangat perjuangan kebangsaan dan perlawanan terhadap kolonial ini yang menjadi sebuah atmosfir pergerakan kebangkitan nasional. Ini ruh agama dengan adagium "*hubbul wathan minal iman*" yang menjaga atmosfir pergerakan, sebagai rintisan kerja awal para pendiri NU yang disemaikan oleh KH. Wahab Hasbullah yang baru pulang dari belajar di Tanah Suci pada tahun 1914. Atas restu KH. Hasyim Asy'ari kemudian beliau mendirikan Nahdlatul Wathan bersama KH. Mas Mansur dan KH. Mas Alwi. Gerakan kebangkitan tanah air atau kebangsaan ini menjadi titik awal pembentukan kesadaran di penggerak awal NU, bahwa nasionalisme kabangsaan adalah sebuah kerja yang harus dibangun terlebih dahulu. Tanah air adalah wadah nilai-nilai keIslaman yang *rahmatan lil 'alamin* bisa disemaikan. Tanpanya, apalah arti agama.

KH. Wahab Hasbullah ketika ditanya tentang motif dasar didirikannya NU apakah untuk menuju kemerdekaan Indonesia oleh Kiai Abdul Halum Leuwimunding, beliau menjawab, *"tentu, itu syarat nomer satu. Umat* Islam *menuju ke jalan itu. Umat* Islam *kita tidak leluasa, sebelum negara kita merdeka*" (Choirul Anam, 1985).

Jika semangat nasionalisme adalah dasar, maka semangat menjaga kebebasan bermadzhab dalam Islam di konteks global, khususnya yang saat itu masih bermuara pada Tanah Suci karena perjalanan Haji, menjadi pencetus didirikannya Komite Hijaz pada 31 Januari 1926 yang melandasi juga pendirian NU. Jadul Maula menandaskan bahwa berdirinya NU, dengan demikian, pada dasarnya dibangun atas 2 kerangka tujuan yang tak terpisahkan satu sama lain, yaitu: menjaga dan menegakkan "kedaulatan agama dan bangsa" sekaligus (M Jadul Maula, dalam M. Bisri Adib Hattani (ed. 2014).

KH. Said Aqil Siradj menegaskan bahwa nilai *distinctive* Isnus, dan karenanya konstruksi konseptual yang sedang dibangunnya, terletak pertama-tama pada penjangkaran agama pada konteks yang paling riil dan utama, yakni tanah dan air. Pembeda ini yang akhirnya menentukan kemampuan bertahan suatu peradaban Islam di Nusantara yang lebih tahan lama, mengakar dan berkelanjutan jika dibandingkan peradaban ummat Islam di wilayah atau benua lain. Beliau mencontohkan bagaimana peradaban Islam bangsa Kurdi yang pernah mencapai kejayaan akan tetapi tidak bertahan sampai saat ini, karena tidak ada rasa kepemilikan atas tanah air. Di sinilah, semangat nasionalisme NU bangkit, menjadi jangkar bagi gerakan kebangsaan organisasi keagamaan lain untuk memperjuangkan kemerdekaan. Hal ini diungkapkan KH Said Aqil Siradj dalam Pidato Pembukaan Pra Muktamar II, di Asrama Haji Sudiang, Makassar, 22 April 2015.

Dalam sejarah wali songo, kerangka politik ummat Islam yang dipandegani oleh para Wali Songo tetap berdasarkan pada penghormatan atas kedaulatan kekuasaan pada kerajaan

yang sedang berkuasa. Proses transformasi sosial dan politik dijalankan bukan dengan jalan pemberontakan atau jalan perang. Strategi kebudayaan dan transformasi sosial berdasarkan nilai-nilai Islam tentang ummat dan masyarakat (dari kata *musyarakah*) menjadi kerangka dasar dakwah Wali (Agus Sunyoto, 2012)

Maka sangat dapat dimengerti, apa yang Sunan Ampel lakukan ketika beliau sangat menghormati kedaulatan Majapahit dan mau berperan dalam mengembangkan sosial budaya dan keagamaan penduduk Majapahit tanpa ada niatan untuk melakukan pemberontakan untuk memperlancar jalan dakwah. Jika pun ada kehendak dari sebagian ummat Islam untuk melakukan rongrongan tehadap kekuasan Majapahit, Sunan Ampel selalu mencegah. Maka, tatanan politik kerajaan, dengan kekuasannya atas tanah dan air yang dimilikinya, dianggap sebagai sebuah syarat penting untuk menjalankan dakwah yang harus dilindungi dalam gerakan dakwah ummat Islam awal di bumi Nusantara. Inilah bentuk nasionalisme pada zaman awal dakwah Islam ala Wali.

Contoh lain yang bisa dijadikan praktek serius Isnus dalam konteks kebangsaan adalah bagaimana Raja Muslim di Aceh melakukan diplomasi dengan kerjaan Turki Utsmani untuk memperkuat hubungan dalam rangka menghalau datangnya penjajah Portugis di selat Malaka. Demikian Pula sejarah Kerajaan Demak yang mengeluarkan kapal-kapal perang untuk pergi ke Malaka dalam rangka menghalau kekuatan kolonial Portugis.

Contoh lain yang mengindikasikan jejaring antar kerajaan Islam dalam melawan kolonial penjajah adalah Kerajaan Gowa yang kemudian membangun kekuatan bersama dengan kerjaan Mataram Islam untuk melawan Belanda pasca perjanjian Bungaya yang sangat merugikan Sultan Hasanudin dan terbukanya monopoli VOC atas tanah Sulawesi Selatan (Akin Duli, MA., dkk., 2013).

Penghargaan atas posisi kerajaan dan pesantren dalam tradisi politik kebangsaan Isnus menjadi sebuah praktek

konkret yang pernah dilakukan oleh NU. Dalam salah satu pertimbangan dalam menyikapi imperialisme-kolonial oleh tentara Sekutu dan keputusan berjihad terhadap mereka adalah dengan melandaskan pertimbangan posisi Islam yang sudah menjadi ruh dan tradisi di kerajaan-kerajaan di bumi Nusantara. Dengan dasar itu, Indonesia dianggap sebagai *dar al*-Islam. Dalam tafsir yang diberikan oleh Kiai Ahmad Shidiq, istilah *dar al*-Islam tersebut bukanlah dalam makna sistem politik dan tata negara, melainkan semata makna keagamaan yang lebih tepat menggunakan istilah *wilayat al*-Islam. (Abdul Mun'im DZ, 2011).

Ada baiknya melihat keputusan NU juga soal ini tentang "Negara Bangsa Sebagai Perwujudan Aspirasi Islam":

> Sesungguhnya negara kita Indonesia dinamakan negara Islam karena telah pernah dikuasai sepenuhnya oleh orang Islam. Walaupun pernah direbut oleh kaum penjajah kafir (Belanda), tetapi nama negara Islam masih selamanya sebagaimana keterangan dari Bughyatul Murtarsyidin. Setiap kawasan di mana orang muslim mampu menempatinya pada suatu masa tertentu, maka kawasan itu menjadi daerah Islam yang ditandai dengan berlakunya hukum Islam pada masanya.
>
> Sedangkan pada masa sesudahnya walaupun kekuasaan Islam terputus oleh penguasaan orang-orang kafir (Belanda), dan melarang mereka untuk memasukinya kembali dan mengusir mereka. Jika dalam keadaan seperti itu, maka dinamakan *dar al-Harb* (daerah perang) hanya merupakan bentuk formalnya, tetapi bukan hukumnya. Dengan demikian perlu diketaui bahwa kawasan Batavia dan bahkan seluruh tanah Jawa (dan Nusantara) adalah dar al-Islam (daerah Islam) karena pernah dikuasai umat Islam, sebelum dikuasai oleh orang kafir-penjajah Belanda (Muktamar NU di Banjarmasin, 19 Juni 1936).

Model Islam yang dikembangkan dalam koridor NU adalah sejatinya berjalan atas kerangka kerja yang lahir dari *perpautan organis antara tauhid, fiqh, dan tasawwuf secara tidak berkeputusan* (M Jadul Maula, hlm. 134). Kerangka keberIslaman model organis di bumi Nusantara ini yang oleh Gus Dur dianggap sebagai kerangka Isnus yang lahir dari tradisi

keilmuagamaan. Tradisi ini berbeda dengan tradisi Islam Politik yang selalu menjangkarkan model berIslam atau berdakwahnya pada garis ideologi, yang di satu sisi, seringkali bersifat hitam dan putih, dan di sisi yang lain berniat untuk mengalahkan dan menghinadinakan umat lain dengan jalan penaklukan (*conquest*).

Model perpautan organis antar ke-3 aspek agama di atas, pada gilirannya mewujud pada model yang organis pula ketika berhadapan dengan konteks masyarakat atau wilayah tertentu. Dalam nalar ini, Islam tidak dihadirkan dalam kerangka gerak yang *zero sum game,* mengubah segala yang dihadapi untuk disesuaikan secara semena-mena dengan paham keislamannya, dengan jalan paksaan dan kekerasan sekalipun. Sama sekali, model Isnus tidak dibangun atas nalar demikian. Alih-alih, model organis, saling berpaut dan menjelmakan ajaran Islam ke relung terdalam tradisi, baik tradisi bathin maupun lahir, dari masyarakat yang sedang berjalan adalah sebuah strategi berIslam model Nusantara.

Strategi Kebudayaan dan rekayasa sosial menjadi senjata utama dengan topangan kekuatan ekonomi dan politik yang saling menguatkan. Tidak heran, jalan dakwah dioperasikan lewat kreasi kesenian, pengembangan tradisi, pembauran substansi ajaran dengan ruang bathin masyarakat Nusantara dalam *belief sistem*-nya, menghasilkan sebuah bangunan peradaban Islam yang bertahan hingga ratusan tahun, yang membuat Islam Indonesia di bumi Nusantara ini masih tetap ada.

Nalar Politik-Kebangsaan Isnus

NU Lahir dari cita-cita besar baik dalam skala lokal, nasional maupun internasional. Dalam setiap skala, harus ada prototype perjuangan dan desain peradaban umat yang hendak dibangun. Dalam konteks inilah, Isnus adalah sebuah protoype bangunan

keIslaman dan peradaban yang hendak dibangun NU. Di satu sisi, Nusantara adalah sebuah corak (*washfiyyah*) dan di sisi yang lain ada sebuah kawasan (*idlafiyyah*) sebagai basis material spasial bagaimana corak keIslaman Nusantara disusun dan dikembangkan.

Oleh karena itu, berdasarkan beberapa ulasan yang sudah dilakukan di atas, berikut adalah sebuah rumusan sederhana mengenai nalar politik kebangsaan Isnus yang dapat dikembangkan lebih lanjut untuk terus menerus membangun konsep Isnus pada aras gerakan politik baik pada basis ontologis, espistemologis sampai basis aksiologisnya.

Premis-premis politik kebangsaan ala Isnus yang dibangun adalah:

Politik Kebang-saan *as Salaf al Salih*	• Nabi adalah pemimpin agama sekaligus pemimp-in politik. Namun demikian, bagaimana model tata kelola politik yang lebih opersional menjadi ruang ijtihad bagi ummat Islam di berbagai bela-han dunia sesuai dengan konteks yang dihadapi masing-masing. • Ijma' Sahabat dan As Salaf al Salih tentang penyatuan kepemimpinan ummat Islam setelah Nabi Muhammad adalah *shahih*, namun tidak menunjukkan kewajibannya untuk dijadikan landasan berpolitik bagi ummat Islam saat ini. Kepemimpinan politik Islam (*imamah*) di berb-agai wilayah dan negara-bangsa yang berbeda diperbolehkan sebagaimana konsep kenabian (*nubuwwah*) yang membolehkan dua nabi turun pada masa yang sama untuk wilayah dan ummat yang berbeda.

Politik Kebangsaan Islam Awal di Nusantara	• Tata kelola politik didasarkan pada semangat kedamaian, kerjasama, otonomi aqidah dan musyawarah antar ulama terpercaya • Tradisi politik Islam di bumi Nusantara didasarkan pada perpautan organis antara aqidah, fiqh dan tasawwuf secara tidak berkeputusan, sehingga bersifat dinamis, dan tidak bercorak ideologi, serba hitam-putih. • Semangat dasar politik kebangsaan Isnus adalah semangat anti-imperialisme-kolonialisme baik dalam bentuknya yang kasat mata (perang fisik) maupun yang tak kasat mata (pengetahuan dan kebudayaan) • Kerajaan sebagai basis kebudayaan Islam yang menjadi jangkar peradaban Nusantara dalam menyemaikan nilai toleransi dan kedamaian Islam
Politik Kebangsaan Isnus dalam konteks Negara Bangsa Indonesia	• Gerakan politik keNusantaraan berdasarkan pada asas kedaulatan agama tanah air dan bangsa • Menempatkan konsep kebangsaan tidak dalam kerangka dikotomik antara Negara Islam di satu sisi dan Negara Bangsa yang sekuler di sisi lain. (*dar al-*Islam sebagai *wilayat al-*Islam; *dar al-harb* dalam konteksnya bukan hukumnya) • Islam bisa berdamai dengan dan dapat membangun tatanan politik berbasis nasionalisme dan disertai kewajiban menjaga keutuhan dan kemandirian bangsa dari impersialisme (*hubbul wathan minal iman*)

Dalam arus sejarah kebangsaan, NU telah menunjukkan khidmah yang sangat besar maknanya bagi kemajuan dan peratuan bangsa Indonesia. Khidmah tersebut dapat dibaca lewat sepak terjang NU dalam melahirkan beberapa piagam dan keputusan yang mampu menjadi alternatif solusi bagi pelbagai persoalan yang dihadapi bangsa.

Watak Islam Tradisi yang mewujud pada simbol-simbol kerajaan di bumi Nusantara menjadi penanda tentang kosmopolitanisme Islam yang tetap ingin menjaga keutuhan bangsa dengan menjaga keragaman di bumi pertiwi. Ratusan tahun simbol itu menjadi sendi dasar bagi berjalannya toleransi kehidupan beragama di Nusantara. Nilai Islam dalam berbagai wujud simbolnya itu tidak lantas secara ideologis ditampilkan juga pada konstruksi kebangsaan dan kenegaraan. Nalar Isnus menempatkan bangsa dan negara dalam letaknya yang proporsional, yakni sebagai pemersatu dari sekian keragaman penduduk yang ada. Negara dan bangsa sebagai entitas modern perlu dipahami dalam nalarnya yang menjadi perwujudan berbagai kepentingan yang beragam latar belakang. Maka, sejarah perjuangan NU mempertahankan Pancasila, tanpa embel-embel 7 kata pada piagam Jakarta adalah bukti nyata, bagaimana konstruksi kebagsaan ini dibangun atas fondasinya yang plural.

Basis-basis keIslaman tetap akan dibiarkan secara organis berpaut pada konteks tradisi kebudayaan yang lebih dekat dengan kehidupan rakyat, yakni lewat tradis kerajaan-kerajaan yang masih ada di Bumi Nusantara dan lewat komunitas-komunitas pesantren yang tetap menjunjung tinggi toleransi dan cita perdamaian sebagai perwujudan Islam *rahmatan lil 'alamin*.

Maka, konstruksi Islam dalam bingkai Nasionalisme dan Islam dalam bingkai budaya lokal tidak bisa disandingkan secara sejajar. Di konteks budaya lokal, baik di konteks kerajaan Nusantara maupun basis pesantren, nilai Islam telah berpaut secara organis selama ratusan tahun dan secara simbolik muncul dalam berbagai tata aturan yang berlaku di kerajaan-kerajaan Nusantara dan juga pesantren. Ini adalah jangkar peradaban dan kebudayaan Nusantara. Walaupun ada penggunaan istilah yang cenderung mencerminkan ortodoksi Islam, dengan penggunaan bahasa Arab, akan tetapi sejarah kemunculan simbol tersebut mewakili dan menandai sejarah panjang bagaimana Islam masuk dengan semangat transformatif penuh kedamaian

yag telah menjadi ruang kesadaran bagi seluruh penduduk di Nusantara ini, apapaun latar belakangnya.

Maka, bangunan simbolik ini adalah kekuatan penopang Isnus. Usaha untuk menggoyang atau bahkan mengubahnya berarti sedang menggoyang alur sejarah damai dan akar toleransi yang menjadi buah manis perpautan organis Islam dengan budaya Nusantara. Situasi ini menjadi sebuah tantangan kebudayaan bagi bangunan Isnus dalam merawat dan menjaga tradisi toleransi yang tersimbolkan dalam beberapa aturan kebudayaan kraton, termasuk gelar raja-raja di Nusantara. Pasalnya, perang pengetahuan dan kebudayaan untuk memperebutkan ruang makna pengetahuan dan kebudayaan bersifat laten.

Sebagai sebuah contoh kasus riil yang sedang menghangat di tahun 2015 yang menjadi tantangan Isnus adalah penghapusan gelar "*sayyidin panatagama kalifatullah*" yang sudah berabad-abad menjadi simbol tradisi di Mataram Islam. Penghilangan gelar tersebut, dalam analisis yang dilakukan oleh Jama'ah Nahdliyyin Mataram (JNM) tidak saja berkaitan dengan soal suksesi tahta raja, tapi ada dugaan kuat itu juga berkaitan dengan usaha untuk menghilangkan peran Islam Jawa sebagai tradisi kraton yang menjadi *pepunden* Kraton Mataram Islam Ngayogyokarto Hadiningrat. Dugaan kuat pelakunya adalah sayap politik fundamentalis katholik yang menjadi gerakan bayangan dari para kader "khalwat sebulan" (khasebul) yang pernah diinisiasi oleh Pater Beek pada tahun 70-an (Benyamin Suryasmoro Ispandrihari, 2000).

Momentum soal gelar Raja Yogyakarta ini bukan sesuatu yang terjadi begitu saja. Momentum ini berpreseden sejarah yang bisa dilacak sampai pada sejarah awal kolonalisme masuk ke Indonesia. Kolonialisme masuk tidak saja membawa kepentingan ekonomi politik, tapi juga kepentingan misi keagamaan (Katholik dan Kristen). Kepentingan 3-G (*Gold-Glory-Gospel*) benar menjadi suatu kekuatan dasar dari kolonialisme di Indonesia. Dalam konteks misi keagamaan, strategi kebudayaan dan pengetahuan menjadi salah satu pilar utama mereka. Maka, tidak heran

banyak Babad dan serat jawa, dan dimungkinkan manuskrip di wilayah kerajaan lain di luar jawa, yang dibuat atas kepentingan kolonial dengan tujuan melucuti *legacy* Islam sebagai [1] agama yang datang penuh dengan kedamaian dan mampu menjaga keragaman, [2] agama yang hanya dipeluk oleh penduduk Jawa hanya pada level permukaan saja, dengan tradisi pra Islam, Hindu/Budha dan agama Kapitayan, yang masih melekat kuat. Konstruksi pengetahuan dan kebudayaan ini dibuat oleh kalangan intelektual misionaris-orientalis untuk menjustifikasi gerakan mereka sekaligus melakukan framing kajian atas kebudayaan Islam dan Jawa dalam misi keagamaan mereka. Mengelola konflik kebudayaan dan pengetahuan untuk tetap berada dalam koridor dinamika kebudayaan dan pengetahuan menjadi prinsip penting. Ini menjadi kredo penting Isnus dalam bersikap proporsional dan tidak berlebihan, sebagaimana dimandatkan dalam prinsip Aswaja al-Nahdliyyah.

Contoh di atas adalah sebuah dinamika yang akan bersifat laten dan akan terus menerus dihadapi oleh Isnus. Oleh karena itu, gerakan kebudayaan lewat kerja konservasi, revitalisasi dan penemuan baru harus menjadi pilar penting dalam model gerakan Isnus. Prinsip "*al muhafadlatu 'ala al-Qadim as-Salih wa al-Akhdzu bi al-Jadid al-Ashlah*" harus benar-benar menjadi semangat yang dibarengi dengan perangkat metodologis yang dapat dioperasionalkan secara matang. Perpaduan kebudayaan kerajaan Nusantara, kebudayaan rakyat Nusantara dan kebudayaan pesantren adalah 3 ruang utama untuk selalu disandingkan dan dipadukan sebagai untuk membangun peradaban Nusantara, sebagaimana Wali Songo dulu pernah melakukannya.

Agenda Peradaban Dunia Isnus: Tilikan untuk NU

Kerangka Isnus dalam politik, sebagai bagian dari kerja-kerja kebudayaan, tentu tidaklah mengada-ada. Soal ini, dalam konteks NU, kami tersentil oleh otokritik Kiai Wahab Hasbullah

ketika beliau memberikan sambutan pada tahun 1950 yang oleh Abdul Mun'im DZ disebut sebagai "Kredo Pergerakan":

> Banyak pemimpin NU di daerah-daerah dan juga di pusat yang tidak yakin akan kekuatan NU. Mereka lebih meyakini kekuatan gologan lain. Orang-orang ini terpengaruh oleh bisikan orang yang menghembuskan propaganda agar tidak yakin akan kekuatan yang dimilikinya. Kekuatan NU itu, ibarat senjata, adalah meriam, betul-betul meriam. Tetapi diguncangkan hati mereka oleh propaganda luar yang menghasut seolah-olah senjata itu bukan meriam, tetapi hanya gelugu alias batang kelapa sebagai meriam tiruan. Pemimpin NU yang tolol itu tidak sadar siasat lawan dalam menjatuhkan NU melalui cara membuat pemimpin NU ragu-ragu akan kekuatan sendiri (Jakarta, 1950).

Dengan modal kritik (yang di dalamnya terkandung doa dari KH. Wahab di atas), bagi kami, gagasan Isnus adalah sebuah gagasan maju yang akan membawa NU bersama kelompok Islam lain di bumi Nusantara ini membawa kekuatan peradaban Islam bagi seluruh manusia di bumi Nusantara dan dunia ini. Dan, dalam hal ini, spektrum gerakan pada politik kebangsaan tidak berarti menutup ruang gerak NU di level internasional. Sejarah mencatat bahkan pendirian NU justru lahir dari gerakan pada skala internasional, khususnya di dunia Islam, dengan melawan rezim wahabi yang sedang berkuasa di Makkah.

Dalam perspektif Isnus sebagai sebuah model intervensi bangunan peradaban Islam dunia, NU telah memulai secara kelembagaan inisiasi kerjasama pada tingkat global untuk menyemaikan nilai-nilai Aswaja sebagai spirit melawan imperialisme-kolonialisme. Sejarah gerakan Islam awal di Nusantara yang dipelopori para ulama dan wali sufi yang berhaluan Syaf'i telah menunjukkan bagaimana mereka mampu melakukann konsolidasi kekuatan lintas kerajaan di Nusantara untuk mengusir Portugis yang akan menguasai Malaka. Ini adalah model politik kebangsaan lewat jalur konsolidasi dan konfrontasi dengan kekuatan imperialisme-kolonial.

NU lahir dalam sebuah model gerakan internasional melawan wahabi yang berkuasa di Hijaz yang ingin menghapus ritual ala Ahlussunnah Wal Jamaah al-Nahdliyyah dan merusak toleransi keagamaan dengan nalar puritan. Yang dilakukan NU adalah melakukan konsolidasi ulama dan melakukan politik lobi ke tanah Hijaz dengan mengutus utusan diplomatik.

Pada sejarah negara bangsa modern, satu momentum yang barang kali tidak bisa dilupakan bagsa ini adalah ketika bangsa Indonesia memilih posisi non-blok ketika blok barat dan timur terlibat perang dingin. Konteks perang blok inilah yang menjadi *concern* salah seorang Kiai NU, bernama KH Zainul Arifin, Wakil Perdana Menteri pada masa Perdana Menteri Ali Sastroamidjojo bersama anggota Kabinet yang dikenal dengan sebutan Kabinet Ali-Arifin pada tahun 1953, mendorongkan gagasan untuk membuat Konferensi Asia-Afrika yang untuk pertama kalinya dihelat di Bandung pada tahun 1955 (Choirul Anam, 1985). Ini adalah strategi konsolidasi antar kawasan berbasis pertimbangan perimbangan kekuatan geo-politik-ekonomi internasional dengan konsolidasi lintas negara antar kawasan.

Pada masa kepemimpinan KH Hasyim Muzadi yang menyelenggarakan forum *International Conference of* Islam*ic Scholars* (ICIS) pada tahun 2004 yang mampu menghadirkan 300 peserta dari 42 negara. Model ini adah strategi konsolidasi pengetahuan sebagai sebuah ruang dialektika peradaban Isnus pada level internasional. Sampai saat ini keberadaan ICIS yang berkantor di gedung PBNU sudah diakui oleh PBB sebagai peninjau dalam sidang-sidangnya.

Model persemaian model Isnus dalam tataran tradisi Sufi juga diinternasionalkan lewat acara *Multaqa as-Shufi al-'Alami* pada masa kepemimpinan KH. Dr. Said Aqil Siradj yang dihelat pada 15-16 Juli 2011 yang diikuti oleh 700 undangan dari berbagai Negara (Abdul Mun'im DZ, 2011).

Model-model Isnus sudah mulai ditunjukkan ke dunia sebagai salah satu alternatif bagi peradaban dunia. Model kerja yang sudah pernah dilakukan sejauh pengalaman ini sebagai

dijelaskan di atas adalah lewat kerja diplomatik, membangun jejaring kerja internasional, dan mengembangkan forum kajian ilmiah internasional. Teknik-teknik lain sangat perlu dikembangkan untuk dapat mendialogkan tradisi Isnus sebagai tawaran alternatif perdamaian dunia.

Perluasan cakupan isu dan kelompok kerja juga menjadi penting. Jika dua kepengurusan sudah membangun jejaring pada komunitas intelektual dan sufi, maka jejaring pada kelompok-kelompok lain sesuai dengan Lajnah, lembaga dan banom NU juga perlu dibangun. Misalnya, kaum muda Muslim Sedunia oleh Fatayat/Anshar, perempuan sedunia oleh Muslimat dan lain sebagainya.

Akhirnya, sebagai catatan akhir, konstruksi Isnus dalam tulisan ini masih perlu dikembangkan secara terus menerus, khususnya dalam konstruksi sistem politik kebangsaannya sebagai tawaran alternatif tata kelola politik bagi beberapa kawasan di belahan dunia lain. Salah satu agenda mendesak adalah bagaimana mengkaitkan wacana politik kebangsaan ala Isnus ini dengan kajian Hak Asasi Manusia (HAM) yang saat ini menjadi salah satu langgam dan mekanisme kerja internasional dan juga bagaimana respon Isnus terhadap agenda pembangunan pasca-2015 *(post 2015 development agenda)* yang menjadi *keyword* bagi semua negara dalam membangun peradaban dunia dalam menuju tujuan besar pembanguanan yang berkelanjutan (*Sustainable Development Goals*). []

Bagian 12

Islam Nusantara, Sumber Pengetahuan, dan Nilai-Nilai Yang Dikembangkan

Telah dijelaskan di bagian-bagian sebelum ini, bahwa Isnus memiliki corak keIslaman yang dibangun oleh para jaringan ulama, para pengemban dakwah Islam terawal, dan para generasi baru Isnus hingga dipisah oleh munculnya Wahabisme di belahan bumi Nusantara; dan Islam-Islam yang belakangan atau Islam *anyaran*. Corak Isnus ini menyangkut sumber pengetahuan dan kebenaran, nilai-nilai dan filosofi hidup yang dibangun dan ditancapkan ke dalam bangunan masyarakat, dan praktik-praktik yang dilakukan. Hal-hal demikian adalah khazanah yang dimiliki Isnus, yang kemudian dipraktikkan dan diteruskan dalam pengajaran-pengajaran di pesantren dan dikembangkan dalam organisasi-organisasi yang menjadi penerus *legacy* Isnus; dan masyarakat pendukung Isnus.

Isnus dan Sumber Pengetahuan yang Dimiliki

Masyarakat Isnus memiliki sumber-sumber pengetahuan yang diyakini mampu menjadi penuntun, penyuluh, dan pembangun

di tengah keadaan, situasi, dan kondisi yang melingkupinya; dan mampu dijadikan sumber pijakan dalam membentuk dan mengkonstruksi pengetahuan, dan mengilmui dalam mengarungi kehidupannya. Pengetahuan-kebenaran ini berasal dari sumber pengetahuan-kebenaran masyarakat Isnus yang diwujudkan dalam kerangka dan hidup di Nusantara.

Wahyu Al-Qur'an dan Sunnah Nabi

Di berbagai karya, pengetahuan, dan tradisi masyarakat Isnus, khazanahnya didasarkan dari apa yang difahami dari sumber al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Pengutipannya kadang bersifat umum kadang bersifat khusus. Yang umum, kadang satu ayat dikutip dan dijadikan patokan untuk tujuan menuntun hidup secara menyeluruh, seperti ketika mengutip soal keadilan dan *rahmatan lil `alamin*. Yang khusus kadang dikutip untuk menunjuk hal-hal tertentu, seperti perintah shalat, yang bisa dirujuk secara khusus dari ayat atau sunnah tentang shalat, dan khusus tentang shalat itu sendiri. Tradisi slametan, doa-doa, dan lain-lain yang sejenis juga difahami dari ayat-ayat Al-Qur'an dan sunnah yang memerintahkan setiap muslim untuk senantiasa berdoa.

Kesepakatan-Kesepakatan Para Imam

Kesepakatan yang dilakukan pendahulu Islam menjadi bagian yang dipertimbangkan dan dipilih untuk menjadi sumber kebenaran. Termasuk dalam hal ini juga kesepakatan para sahabat Kanjeng Nabi Muhammad. Hal ini misalnya merujuk tentang tradisi shalat taraweh yang dilakukan Isnus yang menggunakan tradisi 20 rekaat plus 3 rekaat witir. Dalam tradisi Islam ini disebut *Ijma*.

Dalam bentuk aktual, kesepakatan ini bisa dilihat dalam kasus musyawaratan para wali, khusus untuk di Jawa, yang bermusyawarah soal adat. Meskipun terjadi perbedaan, tetapi

kesepakatan yang dicapai menerima adat yang baik untuk dimasukkan dan diisi dalam bingkai Islam, sebagai bagian dari kehidupan masyarakat Isnus. Musyawaratan ini bisa dilihat dalam *Kropak Ferrara, Het Boek van Bonang*, berbagai kitab yang ditulis belakangan, dan praktik-praktik soal ini sampai sekarang di berbagai masyarakat pendukung Isnus.

Adat

Adat merupakan tradisi yang dipraktikkan dan diterima oleh masyarakat Isnus sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran. Adat yang diterima adalah adat yang baik, atau adat lama yang kemudian diisi dengan nilai-nilai Islam. Di mana-mana kekayaan tradisi masyarakat Isnus dicerminkan oleh variasi dan beragamnya adat yang dimiliki. Di Sumatra, Jawa, Kalimantan, Brunei, dan lain-lain, sangat kaya dengan adat-adat yang diisi atau berisi nilai-nilai Islam yang *rahmatan lil `alamin*. Setiap imam dan pemimpin komunitas masyarakat Isnus memberikan argumentasi dan alasan-alasan untuk mengilmui adat-adat yang diterima dan dikreasi ulang agar sejalan dengan nilai-nilai Islam, dan selaras dengan khazanah lokal.

Mimpi dan *Mukasyafah*

Masyarakat Isnus memiliki tradisi melakukan olah batin, *topo broto*, baik di tempat sepi atau di tengah-tengah masyarakat. Hasil dari bertapa, melakukan laku, dan *mujahadah*, baik lewat wirid-wirid tertentu yang diperoleh dari ijazah, tarekat-tarekat, dan atau ditemui guru-guru besar masyarakat lewat mimpi. Dari laku olah batin ini menghantarkan masyarakat Isnus dan yang menekuninya memperoleh ilmu-ilmu batin, baik yang diperoleh lewat mimpi yang benar atau *mukasyafah yaqdhatan*.

Pengetahuan batin lewat *mukasyafah* dan mimpi yang benar dijadikan sumber kebenaran di kalangan masyarakat Isnus, terutama untuk diri pribadi, dan tidak jarang dalam pilihan-

pilihan tindakan tertentu di organisasi yang menghimpun komunitas Isnus, seperti di dunia tarekat, ormas, dan komunitas tertentu. Praktik penerimaan kebanaran soal ini, didasarkan juga pada adanya hadits Nabi.

Pengalaman

Pengalaman adalah guru yang terbaik. Setiap orang pernah mengalami sebuah keadaan, berhasil atau gagal dan sukses atau tidak. Bagi yang menghargai pengalaman, apa yang telah terjadi adalah guru yang berharga. Masyarakat Isnus menerima penegalaman sebagai sumber pengatahuan bagi mereka, dan diyakini sebagai kebenaran tertentu, untuk bisa dijadikan penuntun dalam menapaki kehidupannya. Tidak jarang, pengalaman digali dari khazanah-khazanah masa lalu, dari pengalaman orang lain, dan tidak jarang digali dari pengalaman pribadi atau komunitas.

Petuah Para Alim, Imam, dan Wali

Ujaran-ujaran para wali dan petuah para alim dijadikan sebagai sumber pengetahuan, yang diperhatikan, dikaji, dan dijadikan penuntun dalam menjalani hidup. Para alim ini ada yang berprofesi pengajar kitab-kitab, pendakwah, pengajar tarekat, pedagang, ahli ibadah, pemberi ijazah-ijazah wirid tertentu, dan profesi tertentu. Ada yang memperoleh dan mengamalkan petuah dan ujaran para alim-wali dengan cara berguru; dan ada yang menerima sebagai bagian dari kebenaran yang ada di masyarakat; dan ada yang menerimanya dari kitab-kitab yang ditulisnya.

Karena para alim, imam, dan wali ini banyak, maka masyarakat Isnus yang mengikuti petuah mereka juga sebanyak para alim, imam, dan wali yang dijadikan anutan; atau dijadikan guru; atau dianggap penting petuah dan ujaran-ujarannya, baik yang tertulis dalam kitab-kitab atau yang langsung diujarkan.

Dinamika Realitas

Dinamika realitas yang ada di sekitar masyarakat Isnus, dijadikan sebagai sumber pengetahuan setelah mempertimbangkan sedemikian rupa. Dinamika ini mencakup politik, budaya, ekonomi, dan sosial. Penerimaan dinamika sebagai bagian dari sumber kebenaran dan pengetahuan, selalu dibarengi dengan pertimbangan-pertimbangan *aqli* dan *naqli,* dan kadang diperkuat dengan ujaran para imam-alim-wali.

Isnus dan Alat Memperoleh Pengetahuan

Ada dua perangkat yang menjadi alat Isnus untuk memperoleh kebenaran atau menggali sumber pengetahuan: satu bagian berkaitan dengan akal; dan bagian lain berkaitan dengan hati, *ruh* (terdalamnya hati), *sirr* (terdalamnya *ruh*), dan *sirrul asrar* (terdalamnya *sirr*).

Akal

Akal adalah anugrah yang diberikan Allah kepada manusia untuk melakukan penalaran dan penggalian pengetahuan, tetapi bukan satu-satunya anugrah. Gunanya untuk menalar dan memberi argumentasi-argumentasi, memberikan kelogisan merumuskan hukum akli dan mencari bukti-bukti demonstratif, dan kemasukakalan dalam menghubungkan realitas dengan Al-Qur'an, Sunnah, kesepakatan-kesepakatan, adat, ujaran para imam-alim-wali, dan realitas yang ada, dikaitkan dengan apa yang akan dilakukan, diperjuangkan, dan dibela. Darinya muncul apa yang disebut *dalil aqli*, utamanya berupa analogi yang dalam bahasa Arab disebut *qiyas.*

Hati, *Ruh, Sirr,* dan *Sirrul Asrar*

Hati, *ruh*, *sirr*, dan *sirrul asrar* menjadi alat untuk mencapai *mukasyafah*, *musyahadah*, dan kebenaran batin. Sebagai alat mencapai kebenaran, keempat pilar ini hanya akan berfungsi

manakala terus menerus ditempa, disepuh, dan dibersihkan lewat laku-laku batin, dan tingkatan-tingkatan tertentu dalam *suluk* dijalankan dengan memohon pertolongan Allah. Beragam cara yang ditempuh masyarakat Isnus untuk menempa keempatnya mencapai *mukasyafah*, tergantung tarekat dan ijazah para guru yang diterimanya. Dari hal ini muncul dalil *manami*, *syuhudi*, dan *kasyfi* yang menuntun masyarakat Isnus dalam tindakannya.

Isnus dan Nilai-Nilai Utama yang Dimiliki-Dikembangkan

Nilai-nilai yang dimiliki dan dikembangkan Isnus membentuk watak dan karakter masyarakat Isnus. Nilai-nilai Isnus adalah penghargaan yang tinggi atas beberapa pokok yang diyakini mampu menyempurnakan manusia Isnus sesuai dengan hakikatnya untuk menuntun sikap dan perilaku hidup mereka. Nilai-nilai ini bersumber dari sumber-sumber pengetahuan dan kebenaran yang dimiliki Isnus. Nilai-nilai ini yang menonjol di bawah ini.

1. Hikmah-Damai

Nilai ini menjadi nilai pertama yang dimasukkan oleh para pendakwah Islam dan pengemban misi Isnus di masyarakat. Sebelum nilai-nilai lain ditancapkan, nilai perdamaian dan hikmah mendahuluinya, bahkan mendahului dari nilai tauhid, dan karenanya sangat dijunjung tinggi. *Hikmah* berarti kebijaksanaan dan kearifan. Perdamaian berarti ketenangan, ketentraman, tidak bermusuhan, tidak menantang-nantang, dan tidak menggunakan kekasaran.

Masyarakat Isnus sangat menginginkan adanya perdamiaan dan hikmah. Unsur-unsurnya diwujudkan dengan keinginan untuk hidup yang lebih baik secara bersama-sama yang diungkapkan dengan cara-cara yang baik, berbudi, dan tidak

dengan kekerasan. Nilai hikmah dan perdamaian ini dalam praktiknya, kadang ada patahannya karena bersinggungan dengan politik dan dinamika, sehingga timbul yang tidak diinginkan, tetapi dengan cepat penghormatan akan nilai perdamaian-hikmah segera dikembalikan.

Hal ini dapat dilihat dari penyebaran Islam di masa awal yang dilakukan secara hikmah dan *mauidhah hasanah*, tidak dilakukan dengan kekerasan. Islam datang memberikan alternatif baru, semangat hidup dan etos, di daerah-daerah pesisir dan di jalur agraris. Mereka membentuk jaringan dakwah meskipun berlainan tempat. Di Jawa para pendakwah Islam dikenal dengan nama Wali Songo sehingga lebih terorganisir. Di daerah-daerah di luar Jawa, para ulama juga mengIslamkan Nusantara dengan cara damai.

Di dalam Isnus, tidak ada pendudukan, dalam pengertian kolonialisme seperti di Eropa dan ekspansi Islam sebagaimana dilakukan di Eropa pada masa-masa dinasti pertengahan Islam dengan gerakan senjata. Nilai-nilai demikian juga menjadi fondasi pembentuk gerakan kultural di dalam jiwa para kader-kader yang baru, muncul dalam semangat kolektif untuk memberikan etos baru dalam hadirnya Islam di masyarakat; dan para pendakwah Islam.

Jalan hikmah-damai ini, secara sadar dipilih oleh para pendakwah untuk menancapkan Islam dan mengembangkannya. Ada yang berdakwah kepada para bangsawan, dengan cara yang baik, tetapi ditolak, seperti dilakukan Maulana Ishaq di Blambangan; tetapi juga ada yang berhasil seperti di Aceh dan Malaka, bahkan juga di Majapahit. Ajakan yang damai, dengan menunjukkan keunggulan-keunggulan etos Islam, spiritualitasnya, dan meningkatkan semangat baca dan tulis di kalangan rakyat bawah, menjadi bagian dari khazanah nilai yang sangat dihormati. Hal itu juga tercermin dalam karya-karya hikayat di Aceh, *suluk*, dan serat di Jawa, yang tidak menempuh cara sebagaimana yang dilakukan *Serat Dharmogandul* atau *Serat Gatholoco* yang begitu antusias menyumpahi Islam.

Dengan jalan damai ini, Islam diterima masyarakat Nusantara; dan jalan hidup untuk menyebarkan Islam dan mengajak ke jalan Tuhan yang seperti ini, yang memperoleh simpati masyarakat luas. Datangnya Islam bukan menciptakan konflik dan permusuhan, tetapi membangun semangat, menyantuni hidup, dan memberikan perspektif kemajuan di dalam komunitas-komunitas awal di mana Islam hadir.

Bahwa setelah Islam mapan menjadi gerakan kultural dengan nilai-nilai hikmah-damainya, lalu timbul dan muncul kerajaan-kerajaan Islam, terjadi dan muncul gesekan, itu mesti dilihat dari sudut politik, perebutan kekuasaan, dan konflik-konflik lain yang selalu mengiringi entitas politik apapun. Hal demikian jelas terjadi. Perpecahan dan kontestasi, diiringi dengan datangnya kolonialisme Barat terhadap Nusantara semakin memperkeruh suasana. Akan tetapi senantiasa nilai-nilai hikmah-damai segera diusahakan kembali dengan kerja keras baik dalam gerakan kebudayaan, politik, ekonomi, dan lain-lain.

Sesuatu yang jelas adalah fondasi Islam yang damai-hikmah dan disebarkan secara kultural menjadi melekat di dalam basis-basis masyarakat Islam Nusantara. Nilai-nilai demikian telah menyatu di dalam masyarakat Nusantara, meskipun tentu saja menghadapi berbagai tantangan dan cobaan dari sudut perjalanan sejarah.

2. Tauhid

Sebagaimana terlihat dari perkembangan Islam di masa-masa awal hingga hari ini di Nusantara, setelah mengenalkan nilai hikmah-damai di dalam masyarakat, para pendakwah menyebarkan tauhid sebagai nilai utama dalam kehidupan masyarakat. Tauhid adalah nilai yang melihat Allah sebagai yang Esa yang memliki sifat-sifat dan nama-nama, yang mewujud keberadaan-Nya untuk bisa dikenal dalam berbagai wujud makhluk. Bertauhid artinya mampu menjadikan dirinya

menyatu dengan sifat-sifat yang dimiliki Allah, sehingga mempengaruhi sikap dan tingkah lakunya agar sejalan dengan kehendak-Nya.

Tauhid yang dikembangkan dan menjadi nilai yang mendasari semua nilai adalah tauhid yang diajarkan kalangan Ahlussunnah Waljamaah. Tauhid inilah yang mampu mensirkulasi wacana dan gagasan-gagasan lain yang juga pernah muncul, hingga memperoleh kemapanan sebagai fondasi di masyarakat. Formulasi tauhid ini dilakukan oleh Imam Sunni, Abu Hasan al-Asy`ari dan Imam Abu Manshur al-Maturidi. Dalam perkembangannya, tauhid yang diformulasikan oleh Imam Abu Hasan al-Asyari, diteruskan oleh para imam-imam Aswaja yang sanadnya bersambung ke Nusantara, di antaranya Imam Abu Hamid al-Ghazali, Imam as-Sanusi, dan guru-guru lokal sampai di Nusantara.

Tauhid Aswaja ini, diajarakan lewat beberapa cara dan para penyebar: lewat tradisi sufi *wujudiyah* yang memiliki jaringan luas lewat tarekat-tarekat, di kalangan rakyat maupun istana; lewat tradisi sufi tarekat non-*wujudiyah*; dan lewat tradisi non-tarekat oleh para teolog sekaligus faqih yang diajarkan di pesantren-pesantren, di surau, langgar, tajug, dayah, dan pengajian-pengajian. Meski berbeda dalam hal bagaimana cara tauhid dibumikan, yang dapat dipastikan adalah mereka sama-sama membumikan tauhid Aswaja di kalangan orang-orang Nusantara.

Yang disadari dikembangkan dan menjadi nilai-nilai Isnus, tauhid bukan hanya lafal-lafal dan mendaras buku-buku dari para guru Aswaja, tetapi dihayati dan ditemukan lewat laku, olah batin, dan wirid-wirid, sampai memperoleh *haqqul yaqin*, memperoleh pengalaman-pengalaman spiritual. Sementara yang ditentang adalah pengungkapan-pengungkapan pengalaman spiritual memperoleh tauhid, secara frontal kepada publik. Pengalaman-pengalaman jenis ini diperoleh dari sebuah laku dan *mujahadah* rohani, yang menghasilkan ungkapan-ungkapan tertentu dari para pelakunya.

Ungkapan-ungkapan yang seakan bertentangan dengan syariat, sangat dihindari, dan sedapat mungkin ditakwilkan, tidak boleh diungkapkan kepada publik secara sembarangan. Sedangkan yang diterima secara luas adalah penemuan atas Tuhan dan pengakuan adanya Tuhan dengan sifat-sifatnya menurut kalangan Aswaja, dibarengi dengan pembuktian penyingkapan-penyingkapan rohani, sehingga memperkuat pengajaran-pengajaran dan pendarasannya ketika diajarkan kepada masyarakat.

Pengalaman masing-masing penemu atau mereka yang *wushul* kepada Allah ini memperkaya pengungkapan dan pemformulasian tauhid Aswaja di Nusantara di kalangan masyarakat. Ini juga cocok dengan alam pikiran orang Nusantara yang gemar olah batin, sehingga keduanya mampu menyatu menghasilkan citraan muslim yang membumikan tauhid lewat laku-laku, bukan semata lewat pengajaran-pengajaran di pesantren.

Dalam pengajaran di pusat-pusat pendidikan Isnus yang lebih belakangan, diajarkan kitab-kitab, seperti *Bahjatul `Ulum, Ummul Barahin (Aqida as-Sanusi), al-Mufid, Fathul Mubin, Kifayatul Awam, al-Miftah fi Syarah Ma'rifatul* Islam*, Jauharut Tauhid, Iftahul Murid,* dan lain-lain. Dalam bagian masyarakat lain yang berguru pada guru-guru yang sudah melokal, mereka di antaranya juga merujuk pada *Kropak Ferrara*, kitab-kitab *suluk* dan *serat* di Jawa, kitab-kitab *hikayat* di Aceh, dan kitab-kitab *gurindam* di Melayu.

1. Tasawuf dan Syariat

Islam yang dikembangkan oleh Isnus memberikan tempat yang luas kepada Islam yang dihayati melalui tasawuf dan syariat-fiqh. Keduanya berjalan beriringan, terutama aspek syariat yang elementer.

Tasawuf

Penghayatan tentang tauhid lewat jalan para sufi, olah batin, dan mengembangkan nilai-nilai tasawuf adalah bagian dari corak dan nilai-nilai yang dikembangkan Isnus. Nilai-nilai sejenis ini misalnya, ikhlas, taubat, tawakal, zuhud, dan lain-lain. Dalam perkembangannya, nilai-nilai tasawuf ini, memiliki banyak bentuk, tetapi pada umumnya sangat menghormati guru-guru sufi yang dijadikan rujukan, seperti al-Ghazali, Abu Yazid al-Busthami, Husain Manshur al-Hallaj, Junaid al-Baghdadi, Syaikh Abdul Qadir al-Jailani, Bahaudin an-Naqsyabandi, Abdullah Syathari, Fadhlullah al-Burhanpuri, Imam al-Jazuli, dan lain-lain.

Cara penyebaran nilai-nilai tasawuf ke dalam masyarakat Nusantara sampai membentuk nilai Isnus, melewati tiga jalan, yaitu: ijazah-ijazah wirid dari para guru ke guru lain di dunia non-tarekat; ijazah dari guru-guru tarekat lewat penyebaran tarekat; dan pengajaran kitab-kitab tasawuf di pusat-pusat pendidikan Isnus. Dengan tiga jalan, ekspresi bertasawuf di kalangan Isnus sebagai bagian dari cara memahami Islam, sangat beragam. Di lingkungan tarekat saja, banyak sekali jumlahnya.

Di kalangan mereka ini juga terbagi antara mereka yang berfaham *wujudiyah* dan yang non *wujudiyah*. Yang pasti semuanya mengakui nilai-nilai tasawuf dan jalan yang harus dilalui, bersandingan dengan syariat, bahkan termasuk di kalangan tarekat *wujudiyah* yang dikembangkan Syaikh datuk Abdul Jalil Lemah Abang, di dalam tradisi *akmaliyah*. Sementara wirid-wirid non-tarekat banyak sekali tersebar di lingkungan penganut Isnus, dari mulai yang berwirid shalawat, *dhalalil khairat*, puasa Dawud, dan lain-lain.

Dari guru-guru dan tarekat sufi di dalam masyarakat Isnus ini kemudian menumbuhkan corak pembinaan atas nilai-nilai akhlak yang ditancapkan kepada masyarakat, dengan ungkapan-ungkapan yang kental dan berbeda-beda, tetapi memeliki tujuan

yang sama. Ada ungkapan-ungkapan di antaranya, berupaya membentuk *insan kamil,* ungkapan membentuk manusia yang siap menjadi *khalifatullah*; dan beberapa ungkapan lain yang dikenal dalam istilah tasawuf Islam dan lokal seperti untuk mengenal *Ingsun Sejati* yang ada dalam tradisi Syaikh Lemah Abang dan Sunan Kalijaga di Jawa.

Dari mereka ini sebagian ada yang kemudian berperan memberikan ijazah-ijazah asma, jimat-jimat, pengobatan, dan sejenisnya. Para guru yang mengembangkan nilai-nilai tasawuf ada juga yang berprofesi sebagai pengajar berbagai kitab di pesantren, pengajar khusus tarekat, dan pengembara. Dan karenanya, dengan keilmuan mereka itu, para guru membimbing masyarakat Nusantara untuk menancapkan nilai-nilai tasawuf.

Para pengajar di pesantren yang menanamkan nilai-nilai ini, mengenalkan kitab-kitab tasawuf yang menjadi matarantai guru-guru Isnus, di antaranya *Ihya Ulumuddin, Bidayatul Hidayah, Minhajul Abidin, Al-Hikam Ibnu Atahillah, Hidayatul Adzkiya ila Thariqil Auliya', Insan Kamil, al-Futuhatul Makkiyah, Tuhfatul Mursalah, ar-Risalah al-Qusyairiyah*, dan lain-lain, baik dari kitab-kitab yang dikarang guru-guru di Nusantara sendiri maupun yang berbahasa Arab.

Syariat (Bil Madzhab)

Syariat utamanya fiqh diajarkan pertama-tama terhadap kewajiban-kewajiban yang elemen dalam Islam, seperti syahadat, sembahayang (shalat), dan puasa. Dari *Kropak Ferrara* hal ini jelas telah diajarkan kepada masyarakat Nusantara. Dari berita-berita China, pernah juga madzhab Hanafi dianut oleh Sunan Ampel, tetapi tidak menjadi *qonun*. Kewajiban elementerlah yang ditekankan pada saat itu, setelah mereka diajarkan bersyahadat, yaitu keharusan wudhu, sembahyang dan puasa. Inipun diajarkan tidak dengan pemaksaan, tetapi dengan cara yang sangat gradual.

Setelah berkembangnya Islam abad ke-18 dan ada hubungan yang lebih mudah antara Nusantara dan Timur tengah, semakin memperoleh bentuk untuk memperkenalkan madzhab Syafii yang disebarkan lewat pusat-pusat pengajaran fiqh, yang bertahan hingga hari ini. *Ngelmu* syariat yang diajarkan kepada masyarakat Nusantara lebih Syafi`i, lewat murid-murid yang berguru di Haramaian. Islam yang berkembang kemudian bercora Islam madzhab, atau *ngelmu* syariat yang telah disarikan oleh para imam madzhab. Kitab-kitab *ngelmu* syariat yang diajarkan di pesantren seantero Nusantara adalah kitab-kitab Syafi`iyah, seperti *Safinatun Najah, Sullamut Taufiq, Fathul Qarib, Minhajul Qawim, al-Iqna, Minhajuth Thalibin, Fathul Wahhab*, dan lain-lain.

Di kalangan masyarakat Isnus di luar pesantren, tradisi *ngelmu* syariat yang berkembang masih meneruskan tradisi para penyebar Islam awal, yaitu, menjalankan kewajiban-kewajiban elementer, seperti syahadat, wudhu, sembahyang, puasa, sedekah, zakat dan baru kemudian haji. Hal-hal lain yang berkaitan dengan Islam yang lebih detil, muamalah, politik, dan lain-lain, dalam hal-hal tertentu saja mereka akan berkonsultasi dengan para guru kitab dan pesantren.

Meski begitu juga perlu disadari bahwa syariat di kalangan masyarakat Isnus, dibarengi dengan semangat mengahayatinya dengan tasawuf, ilmu batin. Oleh karena itu, bagi Isnus *sarengat* saja tidak cukup, sebab pemeluk Isnus harus memiliki kearifan, mengetahui inti-inti ajaran dan makna-makna ajaran Islam yang diajarkan para wali yang selalu bersinambung. Dalam bahasa Kitab *Wedhatama*, ini disebutkan: “Mereka mendapatkan banyak ajaran-ajaran agama Islam, namun pengertiannya hanya sampai pada sarengatnya saja” (*Wedhatama*, No. 23).

Oleh karena itu, di dalam Isnus, seorang guru dan pengamalan syariat, tidak dianggap sempurna kalau tidak menjalankan ilmu tasawuf, tidak bertarekat, dan tidak melakukan olah batin. Dari sini, pengetahuan lewat buku dan kitab diperkaya dengan pengetahuan lewat *mukasyafah*

dan mimpi yang benar. Dan, ini diakui dan diterima sebagai kebenaran dalam khazanah dan masyarakat Isnus.

3. Seimbang-Pertengahan

Nilai utama ini dikembangkan para pendakwah awal dan diteruskan oleh para generasi baru Isnus dari generasi ke generasi. Nilai ini dimiliki masyarakat Isnus karena Isnus menyadari dalam hidup ini banyak terjadi kategori-kategori yang seakan berbeda jauh, seperti lahir dan batin, dunia dan akhirat, tradisi dan modernitas, bergerak dan mundur, jasmani-rohani, akal dan *naqal*, pribumi dan asing, dan masih banyak lagi. Keduanya ada dan dibutuhkan.

Dalam kategori atau masalah-masalah yang demikian, seimbang itu sepadan dan sama dalam takarannya. Keseimbangan diperlukan agar Isnus dan masyarakat mampu memperoleh manfaat dari kedua aspek itu, tidak saling menafikan, karena di alam ini selalu ada dua hal demikian. Ada bagian-bagian tertentu yang mesti bergerak seimbang, antara aspek lahir dan batin misalnya.

Sedangkan nilai pertengahan, bukan bermakna sama dalam takarannya, tetapi aspek-aspek yang dibutuhkan itu diambil, diselaraskan, dan diracik sedemikian rupa sampai menghasilkan satu racikan yang dianggap pantas, layak, dan sesuai. Ibarat, seorang yang membikin kopi, kalau memakai seimbang, semua bahan akan diracik dengan takaran yang sama, tetapi tentu tidak menghasilkan kopi yang enak. Dalam pertengahan, bahan-bahan yang dibutuhkan diambil secukupnya sampai memperoleh adonan dan racikan yang dirasa pas. Masing-masing orang dan masyarakat memiliki rasa pas yang mungkin agak berbeda, dan tidak masalah. Nilai-nilai utama dalam Isnus menghargai keduanya ini, seimbang dan selaras, sesuai dengan tempat dan kebutuhannya.

4. *Ishlahiyah* (Tanpa Meninggalkan Tradisi)

Nilai *islahiyah* menjadi bagian dari nilai yang dimiliki Isnus. *Islahiyah* berarti bergerak ke depan memperbaiki, nilai yang mendorong adanya kreativitas dan mendorong untuk melakukan perubahan dan perbaikan. Kemajuan yang diidamkan dan *inheren* dalam tradisi masyarakat Isnus adalah kemajuan yang tetap tidak meninggalkan tradisi, sehingga disebut *ishlahiyah* bukan *tajdid*. *Islahiyah* ini bisa saja didorong oleh adanya tantangan dari luar, tetapi juga bisa didorong oleh dinamika di dalam.

Para guru-guru Isnus dalam menyebarkan Islam, memberikan contoh nilai *ishlahiyah inheren* dalam gerakan Isnus, yang kemudian diikuti oleh masyarakat. *Ishlahiyah* dalam membuat sastra yang diinspirasi dan diisi oleh nilai-nilai Islam, kemajuan dalam bentuk arsitektur, cara berpakaian, membuat teknologi navigasi dan perkapalan bahkan gudang-gudang mesiu, dan juga maju dalam berinteraksi dengan keadaan.

Hanya saja jelas, *islahiyah* mengharuskan kerja-kerja kreatif tanpa meninggalkan tradisi. Tradisi yang sudah berkembang dan yang ada di komunitas-komunitas, dipertahankan, tetapi beberapa hal penting, dan karena keadaan tertentu, perlu diubah tujuan dan nilai-nilainya. Yang terlihat kemudian di antaranya, tradisi *sesajen*, tradisi memberi makanan kepada para penunggu tempat-tempat angker, diubah dengan tujuan mencari keselamatan kepada Gusti Allah, berisi doa-doa dan pujian. Tradisi ini beraneka ragam namanya di seantero Nusantara.

Dengan nilai-nilai *islahiyah* yang dibawakan, yang ditawarkan Isnus adalah jalan baru dan etos baru membangun masyarakat lama yang sebelumnya diairi oleh semangat agama-agama pra Islam. Misalnya, dalam semangat agama-agama pra Islam ini, masyarakat dibagi dalam berbagai kasta, yang berkonsekuensi terhadap pembagian peran dan akses-akses terhadap kekuasaan dan pengetahuan. Masyarakat paling

bawah, kehilangan haknya untuk membaca dan menulis. Mereka tidak memiliki hak sebagaimana kelas atas dan para alim-ksatria. Islam membawa semangat baru untuk maju. Ditancapkanlah setiap orang memiliki hak untuk membaca dan menulis yang digagas Islam; dan tidak berbeda antara raja, bangsawan, dan siapa saja di mata Gusti Allah, karena yang membedakan adalah ketakwaannya.

Konsep-konsep lama juga diberi alternatif baru oleh Isnus. Contohnya konsep *kawula* di dalam bangunan dan relasi kerajaan dengan masyarakat di luarnya, diganti dengan konsep masyarakat dan umat. Dengan konsep masyarakat itu, setiap komunitas dan anggota-anggotanya memiliki tanggungjawab untuk bekerja sama membangun komunitas, dan memiliki hak yang yang sama sebagai manusia. Tentu saja etos seperti ini, menjadikan komunitas-komunitas masyarakat dapat tercerahkan dari bangunan pengetahuan lama, yang menempatkan mereka sebagai *kawula*.

Di dalam komunitas-komunitas baru yang dibuat pendakwah Islam semangat ini muncul secara bergelombang dan mengakar di Jawa, di Malaka, Aceh, dan di berbagai tempat, sehingga masyarakat dengan cepat mampu menangkap pesan-pesan Islam yang memanusiawikan mereka. Etos baru kemajuan yang dibawa Islam memberikan alternatif dan semangat hidup bagi masyarakat di bawah. Sementara bagi kalangan atas, para pendakwah awal Islam, memberikan semangat baru untuk melakukan revolusi kultural di dalam tatanan kerajaan-kerajaan lama.

Para bangsawan dan keluarga raja banyak yang tertarik dengan gagasan-gagasan baru Islam, yang menyadarkan kepada para bangsawan sebagai pemimpin, yang harus bertujuan memakmurkan, merawat, dan memimpin masyarakat, bukan pemilik. Mereka juga disadarkan tentang semangat bahwa Raja dan bangsawan bukan sebagai jelmaan dewa dan titisan dewa, tetapi dia adalah *khalifatullah*, wakil dari Allah, Tuhan yang menguasai alam ini, seperti tampak dalam kerajaan Mataram Islam dan penerusnya.

Peralihan ke dalam Islam akan memberi akibat pada dukungan masyarakat kepada para bangsawan. Baru setelah benar-benar di komunitas-komunitas *kawula* di mana mereka memimpin, para *kawula* sudah membentuk masyarakat dan umat yang mapan dengan nilai-nilai kemajuan Isnus, para bangsawan kemudian beralih ke Islam. Islamnya Raja Brawijaya V, Islamnya Raja Malaka kedua, Islamnya Raja Buton, dan lain-lain, memberikan pengertian soal ini. Etos baru kemajuan di kalangan rakyat menyadarkan mereka, bahwa ada zaman baru sedang menjalar secara damai, dan mereka harus terlibat di dalam proses itu atau tergulung.

Para raja lama, sebagian akhirnya menerima zaman baru Islam itu dengan penuh kesadaran, juga disebabkan karena kekuatan etos kemajuan yang dibawa oleh Islam, di samping aspek-aspek spiritualitas Islam yang menggetarkan jiwa. Sebagian yang lain masuk ke dalam Islam, setelah harus bertarung secara kultural dan politik dengan kalangan bangsawan yang telah masuk Islam terlebih dahulu. Keduanya berjalan secara berkelindan yang menjadikan bangunan Islam Nusantara semakin tajam dalam menerima etos baru nilai-nilai dan zaman baru yang dibawa Islam.

5. Tasamuh

Nilai yang dikembangkan dan dimiliki Isnus yang lain *teposeliro*-tasamuh. *Teposeliro* dalam bahasa Jawa disebut dengan tenggangrasa, sebagian dari unsur yang mengairi nilai-nilai *tasamuh* di dalam konsep Islam. Tasamuh itu berlapang dada, siap menerima argumentasi dari siapapun, siap menerima sikap yang berbeda, dan siap membeber argumentasinya di hadapan komunitas lain.

Tasamuh bukan hanya ditujukan dalam hal agama, tetapi juga dalam dimensi-dimensi lain, seperti tradisi, keyakinan, dan lain-lain. Akan tetapi *tasamuh* yang dimiliki dan berakar dalam Isnus adalah *tasamuh* bukan sebebas-bebasnya, tetapi *tasamuh*

yang tetap bersumber dari argumentasi sumber-sumber pengetahuan Isnus di atas. *Tasamuh* ini juga menjadi dasar dari dinamisasi di dalam Isnus, di dalam sejarah perkembangannya.

Pengilmuan tentang *tasamuh* diperkaya oleh perintah-perintah dalam kandungan al-Qur'an, adanya varian-varian fiqh, kearifan-kearifan sufistik, dan kearifan-kearifan yang telah tumbuh di masyarakat. Tarikan di antara sumber-sumber pengetahuan Isnus, tentu tidak sederhana di dalam praktik, tetapi selalu memperoleh jalan keluar untuk mengukir jalan damai hikmah yang diyakini Isnus, termasuk dalam soal *tasamuh*.

Satu contoh, Sunan Kudus memberikan petuah kepada para pengikutnya agar di wilayahnya umat Islam tidak menyembelih sapi, yang hal ini masih beredar dalam tradisi rakyat. Maksudnya agar tidak menyinggung agama Hindu yang menghormati sapi sebagai tunggangan dari Dewa yang dihormati kalangan Hindu. Contoh-contoh lain masih banyak di dalam tradisi Isnus yang mencerminkan nilai-nilai utama yang dikembangkan Isnus adalah nilai *tasamuh*.

6. Perdikan

Tradisi perdikan yang muncul dalam masyarakat Isnus didasarkan pada nilai-nilai perlawanan atas konstruksi dan kebijakan elit penguasa-militer, kemandirian, dan keyakinan akan bermanfaatnya gerakan kultural membangun masyarakat Islam. Para ulama *arifin* pendakwah Islam, dan ini diteruskan oleh sebagian generasi Isnus sekarang, sikap-sikap model perdikan ini, mewariskan tradisi perlawanan, konstruksi tanding, dan keberanian moral untuk menyatakan tidak atas kedzaliman dan ketidakadilan. Nilai-nilai ini sebagian muncul di pesantren, muncul dalam karya-karya, dan dalam pembentukan tradisi-tradisi baru.

Munculnya pesantren-pesantren dan tokoh-tokoh di kalangan Isnus, sebagian di antaranya juga dibentuk dalam tradisi perdikan ini, utamanya pada zaman kerajaan-kerajaan

Islam muncul. Awalnya perdikan itu bermakna sebagai desa yang dibebaskan dari pembebanan pajak oleh kerajaan-kerajaan Islam yang ada. Tetapi dalam kelanjutannnya, makna demikian hanya menjadi bagian kecil dari nilai-nilai yang ada dalam perdikan. Perdikan kemudian mengembangkan diri, menjadi semacam pengorganisasian masyarakat, yang dipimpin oleh tokoh perdikan dengan nilai-nilai yang dikembangkan sendiri, seperti pengembangan konstruksi tanding, kemandirian, dan pengembangan gerakan kultural.

7. Keadilan dan Kemaslahatan

Nilai-nilai keadilan dan kemashlahatan adalah dua hal yang dimiliki dan menjadi nilai utama di dalam masyarakat Isnus. Nilai-nilai ini merupakan fondasi penting untuk membentuk umat yang baik. Keadilan bukan nilai material, tetapi lebih pada soal kepantasan, kelayakan, dan kepatutan, sehingga nilai-nilai ukuran material hanya menjadi bagian salah satu saja. Masyarakat perlu dibentuk dengan nilai-nilai keadilan ini, dan nilai keadilan selalu menjadi bagian dari inti yang diperjuangkan oleh masyarakat Isnus dan para pemimpinnya.

Kemashlahatan adalah nilai-nilai yang mendatangkan kegunaan, faedah, dan kebaikan bagi masyarakat dan diri. Nilai ini juga menjadi fondasi penting di dalam keyakinan masyarakat Isnus. Dengan kemashlahatan itu, pertimbangan-pertimbangan fundamental faedah dan kebaikannya akan selalu dijadikan titik yang penting. Nilai ini, dikembangkan juga dengan argumentasi dari sudut ushul fiqh dan kearifan sufi, dan lalu mewujud dalam tindakan-tindakan perbaikan.

Menggunakan jalan kultural dalam proses Islamisasi di dalam masyarakat Isnus, oleh para pendakwah Islam, dianggap paling *mashlahat* saat itu, dengan memeprtimbangkan karakter masyarakat; nilai-nilai yang menghidupinya; dan kekuatan-kekuatan yang dimiliki. Pertimbangnnya tentu saja bisa bermacam-macam, tetapi yang sudah pasti, jalan

itu memberikan faedah sampai hari ini dan kokoh, bahwa jalan kultural, memainkan peranan penting dan memperkaya pengembangan masyarakat Islam.

8. Pribumi/Lokalitas Setempat

Nilai-nilai Isnus mengembangkan nilai kecintaan terhadap masyarakat dan komunitas setempat dan khazanah-khazanah yang ada di masyarakat. Kecintaan ini diwujudkan dengan keinginan terus menerus untuk mengadaptasinya dan memperbaikinya. Nilai-nilai demikian tidak tertampung dalam konsep pribumi, kalau pengertiannya merujuk pada terjemahan *inlander* yang dibikin Belanda, untuk merujuk pada masyarakat di luar Eropa dan Timur Asing. Tetapi kalau pribumi dimaknai sebagai masyarakat atau anak dari bumi setempat, maka hal demikian dapat dipakai untuk menunjuk pada nilai-nilai ini.

Meski begitu kecintaan terhadap masyarakat dan khazanah masyarakat setempat di mana dia berpijak, tentu saja memiliki batas-batas yang mesti diselesaikan, ditafsirkan, difahami, diselaraskan, dan direkonsiliasikan dengan sumber-sumber pengetahuan yang ada dalam Isnus. Oleh karena itu, yang dikembangkan dengan nilai-nilai ini adalah bukan keinginan menghapus segala nilai-nilai yang ada di masyarakat; dan bukan hendak menaghancurkan nilai-nilai yang ada, tetapi lebih pada penyempurnaan, penyelarasan, dan pengembangan.

Nilai-nilai lokal menjadikan masyarakat Isnus diairi untuk mencintai di mana dia berpijak dan hidup, di dalam masyarakat apa dia hidup, dalam jenis kebudayaan apa dia diairi, dan dalam rentang sejarah perjalanan waktu apa dia harus berperan. Dulu hal ini dicontohkan para pengemban dakwah awal Islam dengan melakukan akomodasi terhadap tradisi-tradisi setempat. Dalam konteks negara bangsa, nilai-nilai ini mewujud dalam kesanggupan para pemimpin di dalam masyarakat Isnus untuk bisa menerima Pancasila sebagai perwujudan dari nilai-nilai lokal, kesepakatan yang dibuat para pemimpin masyarakat

di wilayah Nusantara yang tergabung dalam bumi Indonesia. Kecintaan pada masyarakat dan komunitas setempat dimana dia hidup, mengilhami pandangan tentang mencintai tanah air dan berjiwa nasionalis.

Perlulah diingat, bahwa delapan hal di atas adalah nilai utama, dan karenanya tidak boleh hanya berhenti dalam delapan hal itu, tetapi tentu saja masih banyak nilai-nilai lain yang dikembangkan dan dimiliki Isnus. Hanya saja, delapan nilai utama itu sangat fundamental di dalam Isnus, dan karenanya tanpa mengaitkan nilai-nilai Isnus dengan hal-hal di atas, akan gagallah merekonstruksi nilai-nilai yang dimiliki Isnus.

Lima Tindakan Utama yang Dikembangkan Isnus

Sumber pengetahuan yang diterima oleh masyarakat Isnus, dan diari oleh nilai-nilai utama dan nilai-nilai yang dimiliki masyarakat Isnus, mendorong sejumlah tindakan-tindakan yang diteladankan oleh para pendahulu dan dikembangkan oleh para generasi Isnus. Ada Lima tindakan utama yang didorong dalam masyarakat Isnus, yaitu: musyawarah, *i'tidal* (tegak lurus menegakkan keadilan-*mashlahat*), pribumisasi, dinamis, dan meniti jalan *suluk*-bersyariat.

Musyawarah dan *Yushlihu*

Tindakan utama yang dikembangkan oleh Isnus adalah mengutamakan musyawarah dalam mencari atau memecahkan persoalan; dan menjalin *islah*-kerjasama dalam berinteraksi sosial, sebagai konsekuensi dari adanya nilai hikmah-damai yang dimiliki Isnus. Cara-cara musyawarah dan *yushlihu* ini tentu bermacam-macam dikembangkan dan digunaklan. Dalam menyelesaikan persoalan keluarga dan masyarakat; dalam persoalan-persoalan penting di dalam sistem sosial, dan kadang tentang kebijakan komunitas dan kebijakan-kebijakan penting lain, banyak menggunakan cara ini.

I'tidal-gradual (tegak lurus menegakkan keadilan-mashlahat)

Tegak lurus menegakkan keadilan dan kemashlahatan, tidak hanya kepada manusia dalam sistem sosial masyarakat, tetapi juga untuk alam secara keseluruhan. Tegak lurus dalam Isnus, dilakukan secara gradual, berkesinambungan dengan masa lalu dan nilai-nilai yang sudah ada. *I'tidal* ini harus dilihat sebagai fondasi dalam tindakan utamanya, yang secara taktis dan strategis bisa saja diperkaya dengan pola-pola lain tergantung kebutuhan, dan contohnya banyak dalam hal ini.

Pribumisasi-Menyelaraskan-Merekonsiliasi

Konsekuensi dari menerima sumber pengetahuan dari adat, nilai-nilai hikmah-damai, nilai-nilai pribumi, dan lain-lain itu, maka tindakan utama yang dikembangkan Isnus adalah pribumisasi. Tindakan ini bermakna dalam mengembangkan Islam dan masyarakatnya, mestilah mempertimbangkan suatu kebutuhan masyarakat setempat, dan mencari keselarasan dengan kahzanah-khazanah lokal, dengan alam, dan dengan dunia batin.

Menyelaraskan-merekonsiliasi adalah bagian lain dari konsekunsi nilai-nilai yang dikembangkan Isnus. Objeknya, dimensi batin-lahir, alam jasmani-rohani, yang duniawi dan yang *ukhrowi*, yang berbahasa Arab dan lokal, *aqli-naqli*, dan hal-hal sejenis selalu dicoba untuk tidak ditempatkan satu sama lain saling bermusuhan. Kedua hal demikian, bisa didamaikan, dicari jalan keluar, dan bahkan direkonsiliasi untuk menjadi satu racikan pemahaman yang melahirkan corak tertentu. Khazanah dan tradisi Isnus lahir dari kerja-kerja sejenis ini.

Dinamis-kreatif

Dinamis bermakna selalu resah terhadap fenomena dan keadaan yang tidak sejalan dengan keadilan, kemaslahatan,

tidak responsif dalam melihat zaman, dan terhadap nilai-nilai Isnus. Keresahan itu kemudian menghantarkan pada sikap keinginan memperbaiki, mengubah, dan menyelaraskan, sehingga menumbuhkan sikap kreatif untuk mencari jalan keluar, solusi, dan eksperimen-eksperimen yang dibutuhkan. Sikap kreatif ini didasarkan bukan hanya dengan kerja-kerja rasio, akal, dan tindakan jasmani, tetapi juga didasarkan dengan memanfaatkan pengetahuan batin. Kerja-kerja dinamis kreatif inilah yang menghantarkan peradaban Isnus mampu bertahan dan dikembangkan, bahkan beradaptasi di zaman Negara bangsa ini.

Meniti jalan *suluk*-bersyariat

Sebagai konsekuensi dari sumber sumber pengetahuan Isnus yang menerima mimpi dan *mukasyafah,* nilai-nilai tauhid dan tasawuf yang dimiliki Isnus, tindakan-tindakan utama yang dikembangkan Isnus adalah menekankan pada penitian jalan *suluk*-bersyariat dengan olah batin, untuk melahirkan pribadi-pribadi yang diharapkan sanggup mengemban misi *insan kamil* dan *khalifatullah*. Pribadi-pribadi Isnus, dengan cara mereka sendiri dalam ber*suluk*-bersyariat yang diperoleh dari guru-guru pemberi ijazah wirid-tarekat-doa, dan dari mengkaji al-Qur'an, hadits, kitab-kitab kuning, tentu saja bertingkat-tingkat sesuai kemampuan masing-masing, yang ini menjadi bagian *inheren* dalam tindakan utama para pemeluk Isnus.

Tentu saja masih ada tindakan-tindakan utama lain yang menjadi *inheren* dan mesti dilakukan sebagai konsekuensi ber-Isnus dan memiliki pengetahuan corak Isnus, dan nilai-nilai yang dikembangkan oleh Isnus. Hanya saja, lima pilar tindakan utama Isnus itu, sangat penting, dan senantiasa menjadi fondasi bagi generasi Isnus saat ini. Tanpa mengenali lima pilar tindakan itu, akan gagallah memotret dan menjelaskan ihwal tindakan-tindakan Isnus.

Bagian 13

Islam Nusantara Jalan Keselamatan Masyarakat Indonesia

Khusus untuk masyarakat Indonesia, mengembangkan Islam sejenis Isnus akan menyelamatkan masyarakat. Menyelamatkan dari petaka kehancuran akibat peperangan internal, kejumudan karena dogmatisme, dan kemajuan yang tidak berpijak pada akar sehingga menghancurkan sendi-sendi masyarakat itu sendiri. Untuk menyelamatkan hal-hal demikian, nilai-nilai yang dikembangkan Isnus, akan mampu menyuluh dan menerangi jalannya watak dan kultur masyarakat, bahkan juga jalannya watak Negara Indonesia.

Dapat dibayangkan, seandainya yang berkuasa terhadap nilai-nilai yang berkembang adalah nilai-nilai tirani yang diajarkan dan dibawa oleh kelompok tertentu yang mentasnamakan agama, militer, suku tertentu, atau apa saja yang tiranik, fasis, dan menggunakan cara-cara militeristik untuk memenangkan gagasannya. Bukan hanya pergolakan dan perang dengan penuh kekerasan yang akan terjadi, tetapi justru

hancurnya kultur dan sendi-sendi masyarakat yang memiliki akar panjang di dalam bumi Nusantara ini, sebagai modal sosial yang besar dan dimiliki masyarakat Indonesia.

Sementara sudah jelas, tidak perlu menjadi sarjana atau bergelar profesor doktor yang ke Amerika, seorang yang awam saja, tahu bahwa Indonesia dan Nusantara ini terdiri dari beragam suku, bahasa, pulau, dan keanekaragaman lainnya. Keanekaragaman ini, memerlukan kearifan-kearifan tertentu, kejeniusan dalam mengarahkan perubahan, dan kecerdikan dalam menata masyarakat. Dan dalam hal demikian, pembentukan watak sebuah masyarakat memerlukan nilai-nilai yang menelusup ke relung-relung jiwa, yang mampu berpijak dari dan untuk sendi-sendi masyarakat itu sendiri berhadapan dengan dunia luar dan dinamika di dalam.

Isnus, paling tidak, menyediakan nilai-nilai dan memberikan landasan bagi bangsa Indonesia untuk menatap masa depan, di dalam bagian membentuk kultur dan mematrikan nilai-nilai Isnus di masyarakat. Dan, dalam pembentukan karakter ini, bukan suatu yang main-main. Karena merupakan kerja besar dan membutuhkan waktu bergenerasi-generasi untuk membangun sebuah watak dan karakter masyarakat, yang dalam konteks muslim adalah model Isnus. Selebihnya dari membentuk watak dan karakter ini adalah bonus dan faedah yang bersifat *muta`adi*.

Isnus adalah jalan yang akan menyelamatkan kultur dan watak bangsa Indonesia di kalangan masyarakat muslim. Itu yang paling utama dan dahulu dipertegas. Sebab, bagi masyarakat muslim yang harus berinteraksi dengan orang lain, dengan negara-bangsa, dunia, dan dinamika yang ada, tentu saja banyak dinamika dan keinginan yang muncul. Akan tetapi tidak semua keinginan dan dinamika itu sejalan dan harus diterima secara keseluruhan, atau ditelan mentah-mentah:

Pertama, muslim yang menawarkan sekularisme ketat dan total, sudah terbukti tidak memperoleh pijakan di Indonesia, karena Indonesia menganut nilai-nilai yang diafirmasi oleh

Isnus, dan di antaranya penerimaan terhadap Pancasila, yang memberikan tempat agama dalam peranannya untuk membangun bangsa; tetapi juga tidak memberikan tempat bagi negara agama untuk tumbuh. Pengalaman di negara-negara lain, bagi muslim, sekularisme yang ditegakkan di dalam masyarakat muslim itu, justru ditegakkan dengan militerisme, seperti kasus Turki; dan di tempat-tempat lain militerisme itu telah menuai kegagalan.

Kedua, muslim yang menawarkan jalan Islam itu tunggal, dan ketungalan Islam hanya bisa dimaknai dengan dimensi tunggal pula, dari Arab, jelas memberikan jalan buntu bagi mayoritas bangsa dan mayoritas masyarakat muslim. Islam sejenis ini, bukan hanya akan mejerumuskan generasi-generasi baru, tetapi mencerabut akar generasi baru dari sendi-sendi masyarakat yang meghidupinya. Kalau masyarakat sudah tercerabut dari akar dan sendi-sendinya, sudah jelas, jalan alternatif yang ditawarkannya hanya ilusi dan kamuflase, kalau bukan sebuah kesalahan fatal.

Karena muslim yang bercorak Isnus ini menjadi mayoritas dan membentuk kultur masyarakat muslim di Nusantara, mau tidak mau, siapa saja dan dari kelompok mana saja, tidak akan berhasil, dalam melakukan transformasi bangsa Indonesia, dengan tidak memperhatikan nilai-nilai yang dikembangkan Isnus. Ini menjelaskan hal lain lagi, bahwa nilai-nilai Isnus itu, telah mengakar dan menjadi kultur yang kuat, yang siapa pun perlu bertegur sapa, dan kadang-kadang, juga perlu *membo-membo* seperti Isnus, meskipun dia bukan Isnus; atau paling tidak belajar untuk memegang dan menerima tesis nilai-nilai Isnus.

Dengan sendirinya, memperkuat nilai-nilai Isnus, bagi siapa saja, sipil, militer, pedagang, petani, akademisi, rakyat jelata, politisi, laki-laki, perempuan, dan lain-lain profesi, akan memperkuat jalan keselamatan bangsa Indonesia. Dengan demikian, mereka telah memperkuat watak dan kultur

masyarakat yang diperlukan dan mampu menjembatani antara kebutuhan modern dan tradisi masyarakat.

Masalah yang serius bagi kebanyakan mereka yang menginginkan transformasi masyarakat Indonesia, dan khususnya masyarakat muslim, adalah mengambil saja nilai-nilai atau agenda-agenda perubahan yang seakan-akan dilihatnya mampu mengubah masyarakat. Kesalahan demikian terletak pada: tidak mempertimbangkan aspek titik berangkat akan menggunakan fondasi apa, sehingga satu sama lain kadang saling bertentangan, dan saling bertubrukan. Pencangkokan begitu saja, tanpa mempertimbangkan fondasi nilai-nilai dan kultur yang membentuk masyarakat, justru akan menawarkan jalan berliku, yang tidak ada ujungnya. Seakan-akan terlihat *ndakik* membumbung, sejatinya adalah kekosongan dan ketidaktajaman dalam melihat masalah.

Kalau sudah sampai soal ini, maka sudah jelas, di Indonesia, pilihan antara mengembangkan fondasi sekularisme ketat, dan atau negara agama, atau Negara Pancasila yang hanya melompong dibuat papan nama saja, sama-sama tidak menyentuh mendasar arti transformasi yang diinginkan. Hal itu kemudian membawa konsekuensi-konsekuensi, misalnya dia hanya berputar-putar dan berbicara level permukaan saja. Dengan berpijak dari fondasi yang mendasari, akan membantu menguraikan masalah dan mencari solusinya lebih bijaksana dan arif.

Contoh bagi Indoensia, maka fondasinya sudah jelas dasarnya Pancasila, maka dimensi kebutuan lain bisa diurai setelah berangkat dari titik ini. Demikian juga, untuk konteks mengembangkan dan mentransformasikan masyarakat muslim, titik berangkat fondasi yang akan diambil, dari mana, itu harus jelas. Titik berangkat model fondasi yang dipakai Isnus, atau mengembangkan model-model lain, akan membawa konsekuensi serius dalam melihat dan membicarakan hal-hal berikutnya. Baru setelah itu kebutuhan-kebutuhan, akan dinamisasi, hal-hal lain, bisa diurai dan dikembangkan.

Lagi-lagi, karena kebanyakan dari mereka yang menginginkan transformasi masyarakat itu, sebenarnya mengalami kebingungan sendiri, mengutip sana dan mengutip sini; menjelaskan teori-teori yang menghabiskan umurnya; sampai-sampai lupa sebenarnya fondasi sejenis apakah masyarakat yang akan ditransformasikan itu, tidak memperoleh keterangan yang shahih dan jelas. Ini sebuah kerangka transformasi untuk masyarakat yang fatal. Kami tidak ingin terjebak dalam kerangka demikian.

Oleh karena itu, titik berangkat Isnus, menawarkan jalan, pengembangan dan pemondasian nilai-nilai, watak, dan kultur masyarakat muslim yang sejalan dengan kebutuhan-kebutuhan muslim Indonesia, di tengah berbagai gejolak, kultur, dan ideologi, dengan tidak mencerabut akar mayoritras masyarakat pendukungnya. Kami tidak mengatakan ini satu-satunya jalan keselamatan, karena kami tidak termasuk kaum tiranik. Akan tetapi kami mengatakan, inilah jalan keselamatan yang relevan bagi muslim di Indonesia, yang lebih *mashlahat* dan memberikan faedah bagi keinginan mentrasnformasikan masyarakat Indonesia yang lebih baik, sebagai *nubuatan rahmatan lilalamin* Islam dalam konteks di Nusantara. []

DAFTAR PUSTAKA

A. BUKU DAN JURNAL

A Hasjmi (peny.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia,* Bandung: Al-Ma'arif, 1989.

A. Hasjmi, *Ruba'i Hamzah Fansuri, Karya Sastra Sufi Abad XVII,* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1976.

Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammad Siddik, *Tafsir Surat Al-Kahf dengan Bahasa Melajoe,* Makassar: t.p, 1920.

Abdul Djamil, *Perlawanan Kiai Desa, Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak,* Yogyakarta: LKiS, 2001.

Abdul Karim, *Islam Nusantara,* Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007.

Abdul Mun'im DZ, "Mengukuhkan Jangkar Islam Nusantara", dalam *lakpesdam.or.id.,* diakses tanggal 21 Juli 2015.

Abdul Mun'im DZ, *Piagam Perjuangan Kebangsaan*, Jakarta: Setjen PBNU Online, 2011.

Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, Yogyakarta: Bentang, 2000.

Abdullah bin al-Imam Ahmad, *al-'Ilal wa Ma'rifah al-Rijal.*

Abdur Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiparah Kiai dan Blater sebagai Rezim Kembar di Madura*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2003.

Abdurrahman al-Bagdadi, *Seni dalam Pandangan Islam (Vocal, Musik, Tari),* Jakarta: Gema Insani, 2004.

Abdurrahman Mas'ud, "The Religion of Pesantren" dalam *International Conference on Religious Harmony: Problem, Practice, and Education in Yogyakarta-Semarang,* 27 September-3 Oktober 2004.

Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramaian Ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren,* Kencana, Jakarta: Media Group, 2006.

Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren, Perhelatan Agama dan Tradisi,* Yogyakarta: LKiS, 2004.

Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan*, Jakarta: Leppenas, 1983.

Abdurrahman Wahid, Pergulatan Negara, dan Kebudayaan, Jakarta: Desantara, 2001.

Abdurrazzaq, *al-Mushannaf.*

Abu Bakar Atjeh, *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia,* Solo: Ramadhani, 1989.

Abu Hamid al-Ghazali, al-Mustashfa, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.

Abu Nuaim al-Ashfihani, *Hilyatul Auliya wa Thabaqatul Ashfiya',* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988.

Abul-'Abbas Ahmad bin Yahya al-Wansyarisi, *al-Mi'yar al-Mu'rib wa al-Jami' al-Mughrib 'an Fatawa Ahli Afriqiyah wa al-Andalus wa al-Maghrib*.

Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, Bandung: Mizan, 2012.

Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo,* Jakarta: Pustaka Ilman, Trans Pustaka dan LTN PBNU, 2012.

Agus Sunyoto, *Wali Songo, Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan,* Jakarta: Trans Pustaka, 2011.

Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam dan Fiundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta: Erlangga, 2006.

Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi S.H. Nuruddin Al-Raniri,* Jakarta: Rajawali Press, 1983.

Ahmad Rahman, "Qut Qulub al-Arifin", dalam *Jurnal Lektur Keagamaan,* Vol. 4 No. 2 2006.

Ahmad Salehudin, "Fiqh, Apanya yang Hilang?" dalam Jurnal *LISAN*, Februari, Vol. IX. 2004.

Ahmad Salehudin, "Ulama dan Politik dalam Masyarakat Muslim", dalam *Jurnal LISAN*, April, Vol. XI. 2004.

Ahmad Salehudin, *Satu Dusun Tiga Masjid: Tarik-Menarik Islam dalam Masyarakat Jawa*, Yogyakarta: Pilar Media, 2007.

Akin Duli, MA., dkk., *Monumen Islam di Sulawesi Selatan,* Makassar: BPCB Makassar & Penerbit Identitas Unhas & Danorasi Media, 2013.

Al-Attas, *Islam dan Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bandung: Mizan, 1990.

al-Baihaqi, *Dalail al-Nubuwah.*

al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'.*

al-Fairuz Abadi, *al-Qamus al-Muhith.*

al-Faiyyumy, *Al-Misbah al-Munir.*

Al-Hafizh al-Sakhawi, *al-Tuhfah al-Lathifah fi Tarikh al-Madinah al-Syarifah.*

Al-Hafizh Ibn Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*.

Ali as-Sumhudi, *Khulashat al-Wafa*.

Ali Masykur Musa, *Membumikan Islam Nusantara: Respons Islam terhadap Isu-Isu Aktual.* Jakarta: Serambi, 2014.

Al-Imam As-Syaukani, *as-Sail al-Jarrar,* Beirut: Dar Ibn Hazm, 2004.

Al-Kalabadzi, *at-Ta`aruf li Madzhabi Ahli at-Tashawwuf,* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.

Al-Qadhi Ismail al-Baghdadi, *Fadhl al-Shalat 'ala al-Nabi shallallahu 'alaihi wasallam*.

Al-Qarafi, *al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkam wa Tasharruf Al-Qadi wa al-Imam,* Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 1995.

Alwi bin Thahir al-Haddad, *Sejarah Perkembangan Islam di Timur Jauh,* Jakarta: Lentera, 2001.

Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia,* Bandung: Mizan, 2001.

Aly As'ad, *K.H.M. Moenawir,* Yogyakarta: Pondok Krapyak Yogyakarta, 1975.

Anas Haji Ahmad, *Sastera Melayu Lama*, ttp.: Sinaran, 1964.

Andina Dwifatma, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Jakarta: Prenada Media, 2005.

Andrian B. Lapian, *Pelayaran dan Perniagaan Nusantara Abad ke 16 dan 17*, Yogyakarta: Komunitas Bambu: 2008.

Arsip Nasional, *Laporan-Laporan tentang Gerakan Protes di Jawa pada Abad XX*, Jakarta, 1981.

Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa An-Nihal,* Beirut: Dar al Ma'rifah, 1403 H.

At-Taftazani, *Madhkhal ila at-Tashawwuf al-Islam,* Kairo: Dar ats-Tsaqafah, 1983.

Azyumardi Azra, “Traditionalisme Nasr”, dalam Ulumul Qur’an, Vol IV, No. 1, 1993.

Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.

Babad Walisana.

Badri Yatim (Ed.), *Ensiklopedi Mini Sejarah dan Kebudayaan Islam,* Jakarta: Logos Wacana, 1996.

Bambang Pranowo, “Runtuhnya Dikotomi Santri Abangan”, dalam *Jurnal Ulumuddin*, No 02, Th IV. 2001

Benedict Anderson, *Imagined Communities*; *Komunitas-Komunitas Terbayang*, Yogyakarta: Insist Press & Pustaka Pelajar Yogyakarta, 1999.

Benedict Anderson, *Revolusi Pemuda, Pendudukan Jepang dan Perlawanan di Jawa Barat 1944-1946,* Jakarta: Sinar Harapan, 1988.

Benyamin Suryasmoro Ispandrihari, *Penampakan Bunda Maria: Counter Discourse atas Hegemoni Gerja dan Rezim Orde Baru*, Yogyakarta: KeSant, 2000.

Brakel, *The Hikayat Muhammad Hanafiyah, A Medieval-Malay Romance,* The Hague: Nijhoff, 1975.

Budi Sudrajat, “Tema-Tema Tasawuf dalam Masyahid an-Nasik fi Maqamat as-Salik dan Fath al-Mulk Liyasila ila Malik al-Mulk”, dalam *Jurnal Lektur Keagamaan,* Vol. 5 No. 1.

Budiman, Arief, *Teori Negara; Negara, Kekuasaan dan Ideologi*, Jakarta: Gramedia, 1996.

Busrol Karim A. Mughni, *Syekh Ihsan Muhammad Dahlan al-Jampesi al-Kediri,* Jampes-Kediri: t.tp, t.th.

Cahyo Budi Utomo, *Dinamika Pergerakan Kebangsaan Indonesia*, Semarang: IKIP Semarang Press, 1995.

Capt. R.P Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa,* Yogyakarta: LKiS, 2007.

Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi al-Bantani Indonesia*, Jakarta: Sarana Utama, 1978.

Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* Solo: Jatayu, 1985.

Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius 1992.

Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, Yogyakarta, Kanisius 1992.

Clifford Geertz, *The Religion of Java*, New York: the Free Press1964.

D.G.E. Hall, *Sejarah Asia Tenggara,* Surabaya: Usaha Nasional, T.T.

Dadang Darmawan, "Ortodoksi Tafsir: Respon Ulama terhadap Tafsir Tamsjijjatoel Moeslimin karya KH. Ahmad Sanoesi". Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, Yogyakarta, Qolam, 1996.

Darmawan Salman, *Jagad Maritim,* Makassar: Ininnawa, 2006.

Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yoyakarta: Gama Media, 2002.

De Jonge, *Pendudukan Jepang di Indonesia; Suatu Ungkapan Berdasarkan Dokumentasi Pemerintah Belanda*, Jakarta: Kasaint Blanc, 1987.

Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia,* Jakarta: LP3ES, 1996.

Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu, Bagian II: Jaringan Asia,* Gramedia; Jakarta, 1996.

Departemen Agama RI, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia,* Jakarta: Ditjen Bimbaga Islam, 1986.

Drewes and Brakel, *The Poems of Hamzah Fanshuri,* Dordrecht-Holland: Foris Publication, 1986.

E. Behrend (peny.), *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara, Perpustakaan Nasional Republik Indonesia Jilid 4,* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan École Française d'Extrême-Orient, 1998.

Emile Durkheim, *The Elementary Form of Religious Life*, London: George Allen dan Unwin Ltd, 1976.

Endang Saifudin Anshory, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, Bandung: Pustaka, 1990.

Ensiklopedi Islam, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993.

Ensiklopedi Nasional Indonesia, Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1990.

Erik Hobsbawm, *"Nations and Nationalisme since 1788"*.

Erni Budiwanti, *Islam Sasak; Wetu Telu versus Wetu Lima*, Yogyakarta: LKiS 2000.

Fathullah Munadi, "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dalam Konteks Kajian Al-Qur'an di Nusantara". Disertasi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

Femia, Joseph.v., *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, Oxford: Clarendon Press, 1987.

Franz Magnis Suseno, *Filsafat Kebudayaan Politik,* Jakarta: Gramedia, 1992.

G.W.J Drewes, *Perdebatan Walisongo Seputar Makrifatullah,* Surabaya: Al-Fikr, 2002.

G.W.J. Drewes, *The Admonitions of Seh Bari,* The Hague, 1969.

Gunseikanbu, *Orang Indonesia yang Terkemuka di Jawa,* Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 1986.

H.M. Danuwijoto, "Kyai Saleh Darat Semarang, Ulama Besar dan Pujangga Islam sesudah Pakubuwono IV", dalam *Majalah Mimbar Ulama,* No. 17 Tahun 1977.

Harian KOMPAS, *1000 Tahun Nusantara,* Jakarta: Kompas, *2000*

Hasanu Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar, Peran Wali Songo dalam Mengislamkan Tanah Jawa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Henry H. Loupias, Henry H., "Budaya Agraris Hindia Belanda", dalam *Pikiran Rakyat*, 4 September 2008.

Herbet Feth dan Lance Castle, *Pemikiran Politik Indonesia,*1945-1965, Jakarta: LP3ES.

HM. Imam Sanusi, *Perjuangan Syeikh K.H. Ahmad Mutamakkin,* Yogyakarta: Keluarga Mathaliul Falah, 2002.

Ibnu Asakir, *Tarikh Dimasyq.*

Ibnu Manzhur, *Lisanul Arab.*

Iip Zulkifi Yahya, "Ngalogat di Pesantren Sunda Menghadirkan yang Dimangkirkan", dalam Henri Chambert-Loir (ed), *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia.*

Imam Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.

Irwan Abdullah, "Kraton, Upacara, dan Politik Symbol: Kosmologi dan Sinkretisme di Jawa", dalam *Humaniora,* No. 1, Vol.1, 1990.

Islah Gusmian, "Pemikiran Islam Kiai Ahmad Rifa'i, Kajian atas Naskah *Tabshirah* (KBG 486)", dalam *Jurnal Lektur Keagamaan,* Vol. 6, No. 1, 2008.

Islah Gusmian, "Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin (1645-1740 M), Kajian Hermeneutik atas Naskah *'Arsy*

al-Muwahhidin". Laporan Penelitian Kompetitif Individual diselenggarakan Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2012.

J.S. Furnivall, *Netherlands India; A Study of Plural Economy*, Canbridge: Canbridge University Press, 1967.

Jami Shahih at-Tirmidzi.

John D. Legge, *Sukarno; Sebuah Biografi Politik*, Jakarta: Sinar Harapan, 1985.

Julia Day Howell, "Modernity and Islamic Spirituality In Indonesia's New Sufi Networks", dalam Martin van Bruinessen, dan Julia Day Howell (ed.), *Sufism and "The Modern" in Islam*, New Yorl: IB Tauris & Co Ltd, 2007.

Jurnal ITTIHAD, Jurnal Kopertis Wilayah XI Kalimantan, Volume 4, No.6, 2006

Jurnal KOMUNIKA, Jurusan Dakwah STAIN Purwokerto, Vol.2 No.2 Jul-Des 2008

Kanumoyoso, Bondan, Hilmard Farid, dkk (Eds), *Kembara Bahari: Esai Kehormatan 80 Tahun Adrian B. Lapian,* Jakarta : Komunitas Bambu, 2009.

Karel A Steenbrink, *Beberapa Aspek Islam di Indonesia pada Abad 19,* Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Karel Steenbrink, *Qur'an Interpretations of Hamzah Fansuri (CA.16000) and Hamka (1908-1989*.

Karen Armstrong., *Muhammad A Biography of the Prophet*, Magelang: Pustaka Horizona, 2007.

KH. Abdul Ghafur Maimoen, "Sejarah Fikih Politik Islam: Upaya Memahami Lahirnya Model Negara Fikih Sunni", dalam M. Bisri Adib Hattani (ed.), *Khittah dan Khidmah: Kumpulan Tulisan Majma Buhuts An-Nahdliyyah,* (Pati: Forum Kajian Ke-NU-an Roudloh Al-Thohiriah Kajen, 2014.

KH. Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan,* Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

KH. Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita,* Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

KH. Abdurrahman Wahid, *Membaca Sejarah Nusantara,* Yogyakarta: LKiS, 2010.

KH. Said Aqil Siradj, "Islam Nusatara Sebagai Islam Mutamaddin Untuk Peradaban Dunia", *Pidato Pembukaan Pra Muktamar II*, Asrama Haji Sudiang, Makassar, 22 April 2015.

Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

Koran Sindo, Sabtu, 27 Juni 2015.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi,* Bandung: Mizan, 1994.

L.W.C Van den Berg, *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara,*terj. Grafitipers, Jakarta: Grafitipers, 1985.

Laily Mansur, *Kitab ad-Dur al-Nafis: Tinjauan atas Suatu Ajaran Tasawuf,* Banjarmasin: Hasanu, 1982.

M. Adib Misbachul Islam, "Menguak Sufisme Tuang Rampang, Telaah atas Teks *Daqa'iq al-Asrar,* dalam *Jurnal Lektur Keagamaan,* Vol. 6 No. 2 2008, hlm. 207-228.

M. Bisri Adib Hattani (ed.), *Khittah dan Khidmah: Kumpulan Tulisan Majma Buhuts An-Nahdliyyah,* Pati: Forum Kajian Ke-NU-an Roudloh Al-Thohiriah Kajen, 2014.

M. C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993.

M. Jadul Maula, "Kembali ke Khittah 1945: Negara Republik Indonesia adalah "Negarav Islam"-nya Umat Islam Indonesia Menurut Nahdlatul Ulama", dalam M. Bisri Adib Hattani (ed.), *Khittah dan Khidmah: Kumpulan Tulisan Majma Buhuts An-Nahdliyyah,* Pati: Forum Kajian Ke-NU-an Roudloh Al-Thohiriah Kajen, 2014.

M. Muchoyyar HS, "Tafsir Faidl ar-Rah*h*man fi Tarjamah Tafsir Kalam al-Malik al-Adyan karya K.H.M. Shaleh As-Samarani, Suntingan Teks, Terjemah dan Analisis Metodologi" *Disertasi* di IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002, hlm. 79.

M.C, Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993.

Mac Iver, *Negara Modern*, Jakarta: Aksara Baru, 1977.

Majalah Posmo, 8 Juli 2009

Martin Van Bruinnesen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat,* Bandung: Mizan, 1995.

Marwati Djoned Pusponegoro dan Nugroho Notosusanto (ed.), *Sejarah Nasional Indonesia,* Jakarta: Balai Pustaka, 1990.

Mc. Turnan Kahin, *Refleksi Pergumulan Lahirnya Republik Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia,* Jakarta: Pustaka Sinara Harapan dan Universitas Sebelas Maret Press, 1995.

MD Mansoer (dkk), *Sejarah Minangkabau*, Jakarta: Bhratara, 1970.

Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit Muncul di Balik Pohon Beringin*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983.

Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci dan Politik Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia" dalam Henri Chambert-Loir (ed), *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.

Moeflich Hasbullah, "A Century of NU-Muhammadiyyah in Indonesia: The Failure of Islamic Modernism", *Jurnal Islamika Indonesa*, Vol 1., Issue I, 2014.

Mohammad Dimyati, *Sejarah Perjuangan Indonesia*, Jakarta: Pustaka Djaya, 1951.

Muchith A. Karim, "Pokok-Pokok Kandungan *Kitab Tabyin al-Ishlahh* karya Kiai Haji Ahmad Rifa'i al-Jawi", dalam *Jurnal Lektur Keagamaan,* Vol. 4, No.1. 2006.

Muhammad Noor Ibrahim, *Tafsir Ramuan Rapi dari Arti Surah al-Kahfi,* Kelantan Kota Baru, 1967.

Muslim, *Al-Musnad As-Shahih*. Beriut: Dar al-Ihya' at-Turats al-'Arabi, jilid 3, hal 1478

Musnad Ahmad

Nabilah Lubis, *Syekh Yusuf Al-Taj al-Makasari Menyingkap Intisari Segala Rahasia,* Jakarta, 1996.

Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia,* Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2007.

Nur Amin Fattah, *Metode Dakwah Walisongo,* Pekalongan: CV Bahagia, 1997.

Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LkiS, 2005.

Ong Hok Ham, *Runtuhnya Hindia Belanda*, Jakarta: Gramedia, 1987.

Othman Mohd. Yatim dan Abdul Halim Nasir, *Epigrafi Islam Terawal di Nusantara,* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pendidikan Malaysia, 1990.

Parakitri Simbolon, *Menjadi Indonesia*, Jakarta: Kompas, 1995.

Peter G. Riddel, "Earliest Qur'anic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States", *Archipel* 38, 1989.

Peter G. Riddell, "Menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam Bahasa-Bahasa di Indonesia" dalam Henri Chambert-Loir (peny.), dalam *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.

Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World Transmission and Responses*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

Peter L. Berger, *Kabar Angin dari Langit*, Jakarta: LP3ES, 1990.

Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1990.

Pradjarta Dirjosanjoto, *Memelihara Umat; Kyai Pesantren-Kyai Langgar*, Yogyakarta: LKiS 1999.

Pramoedya Ananta Toer, *Arus Balik,* Jakarta: Hasta Mitra, 1994.

Prapanca, "Negara Kretagama", lampiran dalam Slamet Mulyana, *Tafsir Sejarah Negara Kretagama*, Yogyakarta: LKiS, 2007.

Robert Lacey, *Kerajaan Petrodollar Saudi Arabia,* Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.

Robert van Niel, *Sistem Tanam Paksa di Jawa; Kumpulan Tulisan*, Jakarta: LP3ES, 2003.

Ronit Ricci, *Islam Tranlated*, Chicago: University of Chicago Press, 2011.

Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, Cirebon: Fahmina Institute, 2008.

S. Silalahi, *Dasar-Dasar Indonesai Merdeka Versi Para Pendiri Negara*, Jakarta: Gramedia, 2001.

S. Soebardi, *The Book of Cabolek,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

Saiful Rahman, *Biografi dan Karomah Kiai Kholil Bangkalan*, Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1990.

Saifullah Ma'sum, *Menapak Jejak Mengenal Watak*, Jakarta, 1994.

Saifullah, *Sejarah dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900,* Jakarta: Gramedia, 1992.

Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru Jilid I, 1500-1900; Dari Emporium Sampai Imperium*, Jakarta: Gramedia, 1987.

Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru Jilid II: Sejarah Pergerakan Nasional ; Dari Kolonialisme Sampai Nasionalisme,* Jakarta: Gramedia, 1999.

Sartono Kartodirjo dan Djoko Suryo, *Sejarah Perkebunan di Indonesia Kajian Sosial Ekonomi*, Yogyakarta: Aditya Media dan P3PK UGM, 1991.

Sayyed Hossein Nasr, *Falsafah, Kesusasteraan dan Seni Halus*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989.

Sayyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1975.

Sayyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in The Modern Wordl,* London: Worts-Power Associates, 1987.

Schrieke, *Het Book van Bonang,* 1916.

Seksi Seminar PKA-3, *Bungai Rampai Temu Budaya Nusantara*, Aceh: Syiah Kuala University Press, t.t.

Seyyed Hossein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam,* Bandung: Mizan 1993.

Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Jakarta: Teraju, 2003.

Slamet Mulyana, *Pemugaran Persada Sejarah Leluhur Majapahit,* Jakarta: Inti Idayu Press, 1983.

Soedjatmoko, G.J. Resink, G. McT. Kahin, *Historiografi Indonesia; Sebuah Pengantar*, Jakarta: Gramedia, 1995.

Sulasman, *KH. Ahmad Sanoesi, dari Pesantren ke Parlemen,* Bandung: PW PUI Jawa Barat, 2007.

Syekh Arsyad Al-Banjari, *Sabil al-Muhtadin,* Surabaya: Bina Ilmu, 2009.

Takashi Shiraishi, *Zaman Bergerak; Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926*, Jakarta: Grafiti, 1997.

Taufik Abdullah, (ed), *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi,* Jakarta: LP3ES, 1993.

Taufik Abdullah, *Nasionalisme dan Seja*rah, Bandung: Satya Historika, 2001.

Thomas J. Lindblad, *Fondasi Historis Ekonomi Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pusat Studi Asia Tenggara UGM, 2002.

Tudjimah, *Syekh Yusuf Makasar, Riwayat dan Ajarannya,* Jakarta: UI Press, 1997.

Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, Jakarta: KPG, Ecole francaise d' Etreme-Orient dan Fak Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah, 2009.

V.I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal, Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7 -19,* Jakarta: INIS, 1998.

W.a.l. Stokhof dan n.j.g. Kaptein (redaktur), *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam,* Jakarta: INIS, 1990), seri INIS jilid VI.

W.F. Wertheim, *Masyarakat Indonesia Dalam Transisi; Studi Perrubahan Sosial*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah Atas Metode Dakwah Walisongo, Bandung: Mizan 1995.*

Zainalfattah, *Sedjarah Tjaranya Pemerintahan di Daerah-Daerah Kepualauan Madura*, THR Paragon Press.

Zainul Milal Bizawie, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat,* Yogyakarta: Samha, 2002.

B. WEBSITE

bwiwoho.blogspot.com.
id.wikipedia.org.
islamjawa.wordpress.com.
islamnusantara.com.
jpnn.com.
madawis.blogspot.com.
setuparch.blogspot.com.
tempo.co.
darussolihin.net.
habiblutfiyahya.net.
muslimedianews.com.
hotamtenan.blogspot.com.
dokumenpemudatqn.com.
ziarahmbahmudzakir.blogspot.com.
muhammadhuseinalhabsyi.com.
nu.or.id.

Indeks

G

H

I

J

K

M

T

V

W